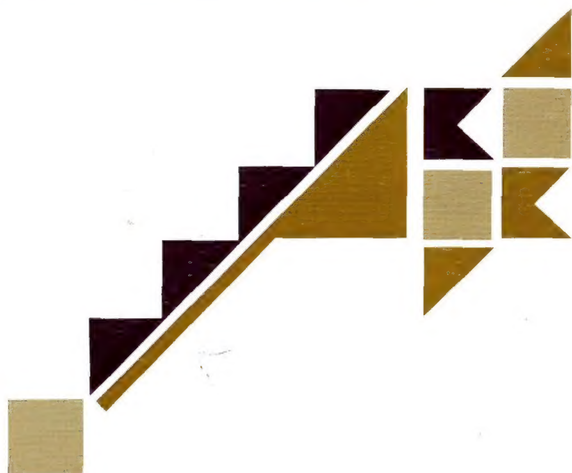
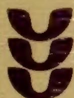




HABLAR DE DIOS DESDE EL SUFRIMIENTO DEL INOCENTE

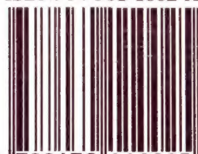
GUSTAVO GUTIERREZ

PEDAL
SIGUEME

HABLAR DE DIOS DESDE EL SUFRIMIENTO DEL INOCENTE

Sólo sabiendo callar y comprometerse con el sufrimiento de los pobres, se podrá hablar de su esperanza.
Sólo tomando en serio el dolor de la humanidad, el sufrimiento del inocente, y viviendo bajo la luz pascual el misterio de la cruz en medio de esa realidad, será posible evitar que nuestra teología sea un «discurso vacío» (Job 16, 3).

ISBN: 84-301-1002-X



183

PEDAL
SIGUEME

HABLAR DE DIOS
desde el sufrimiento del inocente

Una reflexión sobre el libro de Job

PEDAL 183

GUSTAVO GUTIERREZ

HABLAR DE DIOS

desde el sufrimiento del inocente

Una reflexión sobre el libro de Job

TERCERA EDICIÓN

EDICIONES SÍGUEME - SALAMANCA 1995

El origen de este libro está en una conferencia dada en las Jornadas de Reflexión Teológica (1980), organizadas por el Departamento de Teología de la Universidad Católica (Lima). Una versión de ella constituye el cap. III de *El Dios de la vida* (Lima, Universidad Católica, 1982). El tema fue retomado para otra presentación en las Jornadas de Reflexión Teológica de 1985, y en varios retiros del mismo año.

Agradezco a Jorge Alvarez Calderón, Juan Alfaro, osb., Luis Fernando Crespo, Consuelo de Prado, Manuel Díaz Mateos, Pedro de Guchteneere, John Linskens y Francisco Moreno, haber tenido la amabilidad de leer el manuscrito y hacerme valiosas sugerencias.

Apartado 332 - 37080 Salamanca (España)
ISBN: 84-301-1002-X
Depósito legal: S. 548-1995
Imprime: Gráficas Varona
Polígono «El Montalvo». Parcela 49
37008 Salamanca

A mis padres,
los primeros en hablarme de Dios,
estas páginas escritas
en tiempos de dolor y esperanza

Al pueblo de Ayacucho que,
como Job,
sufre injustamente y clama
al Dios de la vida.

Mi madre me decía:
si matas a pedradas los pajaritos blancos,
Dios te va a castigar;
si pegas a tu amigo,
el de carita de asno,
Dios te va a castigar.

Era el signo de Dios
de dos palitos,
y sus diez teologales mandamientos
cabían en mi mano
como diez dedos más.

Hoy me dicen:
si no amas la guerra,
si no matas diariamente una paloma,
Dios te castigará;
si no pegas al negro,
si no odias al rojo,
Dios te castigará;
si al pobre das ideas
en vez de darle un beso,
si le hablas de justicia
en vez de caridad,
Dios te castigará
Dios te castigará.

No es este nuestro Dios,
¿verdad, mamá?

Juan Gonzalo Rose
(La Pregunta)

CONTENIDO

Introducción

La teología es un lenguaje sobre Dios. Ahora bien, en la Biblia Dios nos es presentado como un misterio. Al inicio de su *Suma teológica,* Tomás de Aquino sienta un principio fundamental para toda reflexión teológica: «de Dios no podemos saber lo que es, sino sólo lo que no es» [1]. En ese caso ¿no cabe pensar que la teología se propone una tarea imposible?

No, no es imposible. Pero es importante tener en cuenta desde el comienzo que se trata de un esfuerzo por *pensar el misterio.* Conviene recordarlo porque ello dicta una actitud en el intento de hablar sobre Dios. Actitud de respeto que no se compagina con ciertos discursos que pretenden con seguridad y, a veces arrogancia, saber todo a propósito de Dios. La pregunta de J. M. Arguedas «¿es mucho menos lo que sabemos que la gran esperanza que sentimos?» [2], tiene para el creyente en el Dios de Jesucristo una clara y humilde respuesta positiva.

Precisemos, sin embargo, que en una perspectiva bíblica cuando se habla de misterio no se hace referencia a algo escondido y que debe permanecer secreto. Se trata más bien de un misterio que necesita ser dicho y no callado, comunicado y

1. «De Deo scire non possumus quid sit, sed quid non sit» (S. T. I, 9. 3 introd.).

2. ¿Ultimo diario?, en *Obras completas* V, Editorial Horizonte, Lima 1983, 197.

no guardado para sí. Como dice muy bien E. Jüngel, en perspectiva cristiana «el hecho de tener que ser revelado pertenece a la esencia del misterio»[3]. Se trata, para afirmarlo con Pablo, de la «revelación de un misterio mantenido en secreto durante siglos eternos, pero manifestado al presente, por las Escrituras que lo predicen, por disposición del Dios eterno, dado a conocer a todos los gentiles para obediencia de la fe» (Rom 16, 25-26). La revelación del misterio de Dios lleva a su anuncio a toda persona humana, eso es lo propio del mensaje bíblico. Pensar el misterio de Dios significará entonces partir de su voluntad de auto-comunicación a «todas las naciones» (Mt 28, 19). El marco y las exigencias del anuncio son fundamentales para el trabajo teológico.

1. *Revelación y método teológico*

Lo que acabamos de recordar nos lleva a hacer dos atingencias al inicio de estas páginas sobre el hablar de Dios.

a) La primera concierne a la relación entre *revelación* y *gratuidad.* Cristo revela al Padre, que lo envía en misión universal, como un Dios amor. Revelación que privilegia a los simples y despreciados.

> En aquel tiempo, tomando Jesús la palabra, dijo:
> «Yo te bendigo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque has ocultado estas cosas a sabios e inteligentes, y se las has revelado a la gente sencilla. Sí, Padre, pues tal ha sido tu beneplácito» (Mt 11, 25-26).

La expresión «sabios e inteligentes» apunta a la minoría social y religiosa de Israel: doctores de la ley, sumos sacerdotes, escribas. Son los que están sentados «en la cátedra de Moisés» (Mt 23, 2) y que se han apoderado de «la llave del saber» (Lc 11, 52). Son aquellos que atribuyen la obra de Jesús al poder de

3. *Dios como misterio del mundo,* Salamanca 1983, 330.

Belcebú (cf. Mt 12, 24). Se trata de gente importante y religiosa. Al afirmar que la revelación del Padre es ocultada a los doctores, Jesús está planteando exactamente lo contrario a lo aceptado y acostumbrado en su tiempo. Desafía así la autoridad religiosa y social de los expertos en la ley, levantando más bien la capacidad —por predilección del Padre— de los ignorantes para comprender la revelación. Estamos ante una manifestación más de la originalidad de la enseñanza de Jesús. El mundo religioso de entonces es socavado desde su base misma: desde el destinatario primero de la palabra de Dios.

De otro lado está la «gente sencilla». El término griego empleado aquí por Mateo *(népioi,* literalmente niños pequeños) es usado con una clara connotación de ignorancia. Se opone por eso a los «sabios e inteligentes». Hay consenso entre estudiosos del punto en reconocer que no se trata de sencillos en el sentido de disposiciones morales o espirituales, el término usado tiene más bien un cierto acento peyorativo. Se trata del «simple», del ignorante, alguien que debe ser guiado por el buen camino porque no tiene luces suficientes para hacerlo por él mismo[4].

La expresión «gente sencilla» está emparentada con los pobres, hambrientos y afligidos (Lc 6, 21-23); los pecadores y enfermos (y por ello despreciados) (Mt 9, 12-13); las ovejas sin pastor (Mt 9, 36); los niños (Mt 10, 42; 18, 1-4); los no invitados a la cena (Lc 14, 16-24). Es todo un bloque, un sector del pueblo, los «pobres del país».

La ignorancia de que se habla aquí no constituye en cuanto tal una virtud, algo meritorio que explique la razón de la preferencia. Estamos simplemente ante una situación de carencia. Paralelamente, tampoco ser sabio es un demérito, algo que provoque el rechazo de Dios. El entendido no es necesariamente un orgulloso, moralmente hablando; puede serlo, es un peligro. El ignorante puede ser humilde, no lo es siempre, es una posibilidad. Por consiguiente ser destinatario privilegiado

4. Cf. al respecto J. Dupont, *Les Béatitudes* II, Gabalda, Paris 1969, 198-204.

de la revelación no viene —en primer lugar— de disposiciones morales o espirituales, sino de una situación humana en la que Dios se revela actuando y trastornando valores y criterios. El despreciado de este mundo es el preferido del Dios amor. Así de simple y de difícil de captar para una mentalidad que todo lo juzga en base a méritos y deméritos.

Pero conviene precisar que el motivo del agradecimiento de Jesús no está en primer lugar, como podría parecer, en que la revelación haya sido escondida a unos y entregada a otros. La construcción de la frase parece llevar a esa interpretación, pero la comparación con otros textos de marcado estilo semítico como éste, donde se hace uso de contraposiciones para hacer resaltar una idea, permite ver que no es así. El hecho del ocultamiento a los sabios y de la revelación a los simples, es la ocasión concreta para comprender lo que está detrás de él y que le da su sentido: *el amor libre y gratuito de Dios* por todo ser humano y en especial por los más pobres y olvidados. Esta manera de ver es subrayada por el hecho evidente de que los evangelios nos dan ese punto como algo nodal en el mensaje de Cristo.

Así, lo que motiva realmente la acción de gracias es la contemplación (en el sentido fuerte y orante del término) del beneplácito, de la bondad, del amor del Padre que hace que los simples, los insignificantes, sean los preferidos. Predilección sin exclusividades que es subrayada por el ocultamiento de la revelación a los sabios e importantes. Todo un orden social y religioso se encuentra de este modo trastocado. El texto entero está dominado por la gratuidad del amor de Dios. Ningún mérito humano lo condiciona. Puebla lo dice con gran nitidez: «los pobres merecen una atención preferencial, cualquiera que sea la situación moral o personal en que se encuentren. Hechos a imagen y semejanza de Dios para ser sus hijos, esta imagen está ensombrecida. Por eso Dios toma su defensa y los ama» (1142)[5]. El fundamento último de la preferencia por el pobre

5. Como es sabido esta idea se encontraba en el «Aporte de la conferencia episcopal peruana al documento de consulta del CELAM para la tercera conferencia general del episcopado latinoamericano» (Lima 1978) n. 4.2.1.

está en la bondad de Dios; y no en el análisis social o en la compasión humana, por relevantes que estas razones puedan ser.

b) La segunda atingencia se refiere *al camino, al método, para hablar de Dios*. El texto de Tomás de Aquino nos señalaba los límites o si se quiere el lugar de una reflexión teológica. Esto nos lleva a un tema clásico y central en el marco de una teología de la liberación sobre el quehacer teológico[6].

Ese punto puede enunciarse así: a Dios, en primer lugar, se le contempla al mismo tiempo que se pone en práctica su voluntad, su Reino; solamente después se le piensa. En categorías que nos son conocidas, contemplar y practicar es en conjunto lo que llamamos *acto primero;* hacer teología es *acto segundo*[7]. Es necesario situarse en un primer momento en el terreno de la mística y de la práctica, sólo posteriormente puede haber un discurso auténtico y respetuoso acerca de Dios. Hacer teología sin la mediación de la contemplación y de la práctica sería estar fuera de las exigencias del Dios de la Biblia. El misterio de Dios vive en la contemplación y vive en la práctica de su designio sobre la historia humana, únicamente en segunda instancia esa vida podrá animar un razonamiento apropiado, un hablar pertinente. En efecto, la teología es —tomando el doble significado del término griego *logos:* razón y palabra— palabra razonada, razonamiento hecho palabra. Podemos decir por todo eso que el momento inicial es el *silencio;* la etapa siguiente es el *hablar*.

Contemplación y práctica se alimentan mutuamente, ambas constituyen el momento del silencio ante Dios. En la oración se permanece mudo, simplemente nos situamos ante el Señor. Y en la práctica, en cierto sentido, también se calla; porque en el compromiso, en el trabajo diario, no estamos hablando de Dios todo el tiempo; cierto es que vivimos de él, pero no discurriendo sobre él. Como se dice en el Eclesiastés, hay «un tiempo de

6. Cf. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, Salamanca [12]1986, 22 ss.

7. Tomamos estos puntos de G. Gutiérrez, *El Dios de la Vida* (Lima, Departamento de Teología de la Universidad Católica, 1982) 6-9.

callar y un tiempo de hablar» (2, 6). El silencio, tiempo de callar, es el acto primero y la mediación necesaria para el tiempo de hablar sobre el Señor, para hacer teo-logía, acto segundo.

El momento del silencio es el lugar del encuentro amoroso con Dios, oración y compromiso; significa «quedarse con él» (Jn 1, 39). En este encuentro, como la experiencia del amor humano nos lo muestra, penetramos en dimensiones inefables. Ocurre que cuando las palabras no bastan, cuando ya no son capaces de transmitir lo que el afecto hace vivir, entonces estamos amando en plenitud. Y cuando las palabras no son capaces de manifestar lo vivido apelamos al símbolo, lo que es otra manera de callar. Ofrecer un símbolo es «no hablar» o, más bien, buscar que una cosa o un gesto hablen por nosotros. Eso es precisamente lo que hacemos en la liturgia; el lenguaje simbólico es el lenguaje que rebasa las palabras.

Por ello son tan frecuentes en la Biblia las imágenes del amor humano para hablar de la relación entre el pueblo y Dios. Cuando dos personas que se quieren callan y simplemente se acompañan, sienten que se están amando en profundidad. La mediación del silencio, de la contemplación y de la práctica, es necesaria para pensar a Dios, para hacer teología. Esta será un hablar enriquecido por un callar. A su vez ese hablar reflexionado alimentará y dará nuevas dimensiones al silencio de la contemplación y de la práctica.

Gratuidad y revelación, silencio y lenguaje, son dos premisas del trabajo de inteligencia de la fe que tendremos presentes en estas páginas. En ellas nos planteamos una pregunta acerca de Dios que viene de nuestra experiencia latinoamericana, es decir de un compartir vida y fe con los pobres de este continente.

2. *Hablar de Dios en América latina*

¿De qué manera hablar de un Dios que se revela como amor en una realidad marcada por la pobreza y la opresión? ¿Cómo anunciar el Dios de la vida a personas que sufren una muerte

prematura e injusta? ¿Cómo reconocer el don gratuito de su amor y de su justicia desde el sufrimiento del inocente? ¿Con qué lenguaje decir a los que no son considerados personas que son hijas e hijos de Dios? Estos son los interrogantes fontales de la teología que surge en América latina, y sin duda también en otros lugares del mundo en que se viven situaciones semejantes [8].

Un texto del obispo africano Desmond Tutu es expresivo al respecto: «La teología de la liberación, más que cualquier otro tipo de teología, surge del crisol de la angustia y los sufrimientos humanos. Surge porque el pueblo grita: "Señor ¿hasta cuándo? Oh Dios ¿pero por qué?" (...). Toda la teología de la liberación proviene del esfuerzo por dar sentido al sufrimiento humano cuando aquellos que sufren son víctimas de una opresión y explotación organizada, cuando son mutilados y tratados como seres inferiores a lo que son: personas humanas, creadas a imagen del Dios trino, redimidas por un solo Salvador Jesucristo y santificadas por el Espíritu santo. Este es el origen de toda teología de la liberación y, por tanto, de toda teología negra, que es teología de la liberación de Africa» [9].

En efecto, el sufrimiento humano, el compromiso con él, las preguntas que de ahí surgen sobre Dios son un punto de partida y un tema central para la teología de la liberación. Pero no se trata en primer lugar —para utilizar una distinción de A. Gesché— del «mal-culpable», sino más bien del «mal-desgracia», del mal inocente. Dice el autor citado: «Faltaba a nuestro occidente una teología del mal-desgracia, del mal inocente. Para mí lo que constituye precisamente la significación fundamental de la teología de la liberación, aquello que le da un gran

8. Pensamos en las teologías que se hacen desde diferentes situaciones raciales y culturales, así como a partir de la condición de la mujer. Sobre la perspectiva femenina en teología, cf. la obra mayor de Elizabeth Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her*, New York 1983.

9. *The Theology of Liberation in Africa*, in *African Theology en route*, editado por Kofi Appiah-Kubi y Sergio Torres, New York 1979, 163. Ese fue el problema planteado por J. Cone desde el inicio de la teología negra de la liberación, sobre el tema de Dios cf. su libro *God of the oppressed*, New York 1975.

valor que, espero, no le será quitado, es tener en cuenta este mal general, mal objetivo, mal inocente»[10].

Por nuestra parte creemos que no se puede olvidar el aspecto de responsabilidad de quienes eventualmente provocan ese mismo mal inocente. Pero el punto está bien señalado: el sufrimiento del inocente, y sus preguntas, son un cuestionamiento capital para una teología; es decir para un lenguaje sobre Dios. A ese reto intenta responder la teología de la liberación.

El asunto fue planteado ya desde el sufrimiento de los indios del Perú hacia fines del siglo XVI. Cuenta Guamán Poma de Ayala que, impresionado por la situación de los indios, salió a recorrer el antiguo imperio de los incas «en busca de los pobres de Jesucristo». Esto lo llevó a «meterse entre ellos por treinta años... y anduvo en todo el mundo para ver y proveer su justicia y remedio de los pobres». Ante las injusticias y las penurias de los indios que vio y oyó en tierras donde «se desuella y se sirve de los pobres de Jesucristo», Guamán Poma exclama: «y así, Dios mío, ¿adónde estás? No me oyes para el remedio de tus pobres, que yo harto remediado ando»[11].

«Dios mío, ¿dónde estás?», es una pregunta que nace del sufrimiento del inocente, pero que nace también de la fe. En quienes la formulan «su fe es precisamente la razón de su perplejidad... Si pensasen que Dios no es bueno, ni amante, ni poderoso, entonces no habría problema. En ese caso, estaría

10. *Le problème du mal, problème de société*, en *Théologie de la Libération*, Louvain-la-Neuve, Annales Cardijn, 1985, 33. Según A. Gesché «en nuestra teología cristiana hay dos tradiciones sobre el mal. Una que yo llamaría "paulina" (o "augustiniana") y la otra que calificaría como "lucaniana"» (*ibid* 30). La primera se refiere al mal responsable, personal, moral, de intención, la segunda al mal inocente, que va más allá del individuo, mal físico, mal desgracia. El autor pone como ejemplo de sufrimiento inocente la parábola lucaniana del samaritano: el herido que se halla a la vera del camino no merece la desgracia que le ha ocurrido. Es exacto, pero esto no exime de responsabilidad a los salteadores; aunque la determinación de ella —y el castigo consiguiente— no sea de ninguna manera una condición previa para que el samaritano se aproxime al hombre maltratado. En este caso la inocencia del sufrimiento se mide a partir del herido, no de los malhechores.

11. *El primer Nueva Coronica y Buen Gobierno* III, México 1980, 1105, 1102 y 1104.

ahí simplemente el hecho feroz de su sufrimiento formando parte de una realidad cruel»[12]. El silencio de Dios es más insoportable para quien cree que el Dios de nuestra fe es un Dios vivo y no como aquellos, de los que se burla el salmista, que «tienen boca pero no hablan» (Sal 115, 5).

Varios siglos después de Guamán Poma otro testigo, otro «sentenciador de ojos vista» de la realidad peruana[13], nos habla del dolor profundo e inmenso del indio. José María Arguedas hace decir a Ernesto, personaje que lo representa en *Los ríos profundos:* «Después cuando mi padre me rescató y vagué con él por los pueblos, encontré que en todas partes la gente sufría. La María Angola lloraba, quizás, por todos ellos, desde el Cuzco. A nadie había visto más humillado que a ese pongo del Viejo. A cada golpe, la campana entristecía más y se hundía en todas las cosas»[14].

La María Angola, la campana de la catedral del Cuzco, hecha del oro y la sangre de los indios, llora y hace llorar. Su sonido entristecedor inunda y penetra todo. Allí mismo, en la catedral, está el Señor de los Temblores, su rostro se parece al de los más despreciados de entre los indios, por eso trasunta una enorme tristeza. «El rostro del Crucificado era casi negro, desencajado, como el del pongo... Renegrido, padeciendo, el Señor tenía un silencio que no apaciguaba, hacía sufrir; en la catedral tan vasta, entre las llamas de las velas y el resplandor del día que llegaba tan atenuado, el rostro del Cristo creaba sufrimiento, lo extendía a las paredes, a las bóvedas y columnas. Yo esperaba que de ellas brotaran lágrimas»[15].

12. D. Tutu, *art. cit.*, 163.

13. Guamán Poma, *o. c.*, 903.

14. Este y los otros textos de Arguedas que citaremos a continuación están tomados del cap. I («El Viejo») de *Los ríos profundos*, en *Obras Completas* III (Lima, Editorial Horizonte, 1983) 11-26. Se trata de un capítulo denso y bello en el que se plantea la oposición entre el pongo («indio de hacienda que sirve gratuitamente, por turno, en la casa del amo») que se parece a Cristo y el Viejo («el Anticristo», avaro como «todos los señores del Cusco») como la clave del libro. Cf. al respecto P. Trigo *Arguedas, mito, historia y religión* y G. Gutiérrez *Entre las calandrias*, Lima 1982.

15. La ciudad del Cuzco atrae y repele simultáneamente a Ernesto; antigua capital del imperio, hoy es un centro de opresión de los indios, residencia de

En estas descripciones, la belleza de expresión no hace sino acentuar una realidad antigua, cruel y profunda. Este parecido entre el Crucificado y el pongo nos recuerda que el pueblo pobre de América latina (y de otros lugares del mundo) es «un pueblo crucificado»[16]. Nada puede dispensar de tener en cuenta esta situación para vivir y pensar la fe. Esa fue la certera intuición evangélica de Bartolomé de Las Casas al afirmar que había dejado en estas tierras, las Indias, «a Jesucristo, nuestro Dios, azotándolo y afligiéndolo y abofeteándolo y crucificándolo, no una, sino millares de veces»[17].

Pero las campanas de la catedral del Cuzco no sólo provocan tristeza. «Las campanas —dice Ernesto— regocijaban la ciudad... su alegría reina después en el templo durante el resto del día». Sucede que ellas están en la plaza que hizo «Pachacutek», el Inca «renovador de la tierra»; por eso «guarda el resplandor del cielo. Nos alumbra desde la fachada de las torres». En esa plaza «puede que Dios viva mejor... porque es el centro del mundo, elegido por el Inca». Cuando las campanas sonaban «el canto se acrecentaba, atravesaba los elementos —continúa Ernesto—; y todo se convertía en esa música cuzqueña, que abría las puertas a la memoria».

La gran pregunta será entonces: ¿cuál es el camino para tocar a arrebato la María Angola y abrir a los que sufren a la

señores codiciosos, explotadores y falsamente religiosos. Unas líneas más abajo del texto que acabamos de citar, Ernesto dice: «El rostro de Cristo, la voz de la gran campana, el espanto que siempre había en la expresión del pongo, ¡y el Viejo!, de rodillas en la catedral, aun el silencio de Loreto Kijllu, me oprimían. En ningún sitio debía sufrir más la criatura humana».

16. «Esa realidad no es sino la existencia de una gran parte de la humanidad literal e históricamente crucificada por opresiones naturales y, sobre todo, por opresiones históricas y personales. Y esa realidad despierta en el espíritu cristiano una pregunta insoslayable, que abarca otras muchas: ¿qué significa para la historia de la salvación y en la historia de la salvación el hecho de esa realidad histórica que es la mayoría de la humanidad oprimida?» (I. Ellacuría *El pueblo crucificado* en *Cruz y Resurrección*, México 1978, 49. Cf. también L. Boff, *Pasión de Cristo, pasión del mundo*, Santander 1981 y J. Sobrino, *El resucitado es el crucificado. Lectura de la resurrección de Jesús desde los crucificados del mundo*, en *Jesús en América Latina*, Santander 1982.

17. *Historia de las Indias*, en *Obras Escogidas* II, Madrid 1957, 511 b.

memoria y alegría del Resucitado? Es decir, para proclamar —desde «el centro del mundo»— el vencimiento del pecado y de la muerte, a fin de hablar de Dios y hacer que la alegría reine en nuestros días. O para decirlo nuevamente con palabras de Arguedas, «¡para que la voz de las campanas se eleva hasta el cielo y vuelva con el canto de los ángeles a la tierra!». Con la promesa de paz dirigida a todas las personas de buena voluntad. Paz que quiere expresar un término hebreo de significación rica y compleja, *Shalom:* paz, seguridad, justicia, alegría, vida.

Anunciar la alegría pascual de la victoria de la vida sobre la muerte implica, sin embargo, pasar por la experiencia de Ernesto y compartir el sufrimiento de los últimos: «Al canto grave de la campana se animaba en mí —cuenta Ernesto— la imagen humillada del pongo, sus ojos hundidos, los huesos de su nariz, que era lo único enérgico de su figura; su cabeza descubierta en que los pelos parecían premeditadamente revueltos, cubiertos de inmundicia. "No tiene padre ni madre, sólo su sombra", iba repitiendo, recordando la letra de un huayno, mientras aguardaba, a cada paso, un nuevo toque de la inmensa campana».

El centro del mundo, porque allí habita el Crucificado —y con él todos los que sufren injustamente, todos los pobres y despreciados de la tierra— es el lugar desde el que debemos anunciar al Resucitado.

3. *El libro de Job y nosotros*

Quisiéramos profundizar esta perspectiva apelando a uno de los libros más intensos y hermosos de la Biblia: el libro de Job. Su personaje central, el sufriente y creyente Job, ha sido presentado desde los padres de la Iglesia como una de las grandes figuras de Cristo en el antiguo testamento. Tenemos mucho que aprender de él para nuestra relación —de fe y esperanza— con Dios, y para nuestro quehacer teológico.

Tal vez esta afirmación nuestra pueda sorprender a algunos. En efecto hay quienes piensan que, desde los pobres de América latina y el compromiso por la liberación de una opresión secular, otros son los textos bíblicos que interesan.

¿Qué vendría a hacer aquí, en ese caso, una reflexión sobre un libro que presenta no un hecho histórico liberador sino una consideración teológica en base a una construcción literaria? ¿Una obra situada en la Biblia dentro del rubro de la sabiduría, aparentemente tan alejada de los problemas de la justicia social? A decir verdad la sorpresa, si ella se presenta, manifestaría un desconocimiento de las referencias bíblicas hechas desde el inicio en la perspectiva de la teología de la liberación. Pero sobre todo significaría ignorar la relación entre la vida cristiana (y la reflexión teológica) con la palabra de Dios.

Leer la Biblia a partir de nuestras preocupaciones más hondas y urgentes no sólo es legítimo en principio, sino que constituye la práctica de la comunidad cristiana a lo largo de la historia. Pero esto no puede hacer olvidar algo que repetimos con frecuencia porque es una profunda convicción: si bien es cierto que leemos la Biblia, también es verdad que ella nos lee, nos interpela[18]. Como se dice en la carta a los hebreos, la Escritura hace una especie de radiografía de nosotros mismos, «es viva la palabra de Dios y eficaz, y más cortante que espada alguna de dos filos. Penetra hasta las fronteras entre el alma y el espíritu, hasta las junturas y médulas; y escruta los sentimientos y pensamientos del corazón» (4, 12-13). En la disponibilidad a esa interpelación está la necesaria abertura no sólo a algunos textos, sino al conjunto de la Biblia. De otro modo nos privaríamos, además, de la riqueza de libros como el de Job que inciden en puntos medulares de la revelación sobre el Dios de nuestra fe. La lectura de la Escritura, en Iglesia, es una práctica siempre nueva e inesperada.

Nos proponemos en estas páginas presentar un ensayo de reflexión teológica sobre Job. Somos conscientes de la complejidad y dificultad de esta obra[19]; ella no se revela en toda su grandeza y coherencia sino después de varias lecturas[20]. Pero consideramos que valía la pena aceptar el desafío que este libro nos presenta, con el propósito de subrayar algunos puntos que creemos de gran fecundidad para la inteligencia de la fe que se intenta en América latina. Lo haremos, en particular, desde una óptica que nos es cara: el lazo —la identidad incluso— entre metodología teológica y espiritualidad[21].

La temática del libro de Job es compleja: la transcendencia de Dios, el problema del mal, el sufrimiento humano, la cuestión de la retribución, la amistad, etc. Todo esto se encuentra en el texto y ha motivado por ello estudios que subrayan más un aspecto que otro. Tomaremos en este trabajo un punto de vista relevante y clásico que consideramos central en ese libro: la cuestión del *lenguaje sobre Dios*. Más exactamente el hablar de Dios a partir de una situación límite: el sufrimiento del inocente*. Este enfoque es de gran fecundidad y nos permite entrar en lo medular del libro de Job; además, corresponde bien a nuestras preocupaciones. En esta exposición, dejando de lado facetas y matices en sí mismos importantes, iremos directamente a lo que aquí nos interesa. Se trata de una obra que ofrece

18. Cf. G. Gutiérrez, *Beber en su propio pozo*, Salamanca [4]1986.

19. N.C. Habel comienza su notable y reciente comentario sobre el libro de Job afirmando: «Ningún exegeta puede lograr un dominio completo de un texto tan complejo y tan poco claro en muchos puntos. Ningún crítico puede tener completamente en cuenta la enorme cantidad de comentarios exegéticos y de modificaciones textuales en relación con el libro de Job en un comentario de esta extensión. Ninguno puede apelar enteramente a todas las numerosas técnicas, modernas y antiguas, de interpretación del texto bíblico en referencia a cada unidad de análisis» (*The Book of Job*, Philadelphia 1985, 9; se trata de un comentario de 586 p.).

20. Esto nos ha llevado, por momentos, a entrar en algunos detalles del libro y a ciertas precisiones de carácter técnico que hemos tratado —no siempre fue posible— de colocar en notas para no cargar el texto.

21. Cf. G. Gutiérrez, *La fuerza histórica de los pobres*, Salamanca 1982 y *Beber*... Dice con razón G. Múgica: «la espiritualidad constituye la clave principal para comprender y establecer la particularidad del método en la teología de la liberación» (*El método teológico: una cuestión de espiritualidad*, en *Vida y reflexión*, Lima 1983, 22. Cf. también en el mismo libro R. Mc Afee Brown, *Espiritualidad y liberación*, 165-178).

* Alonso Schökel había hecho notar en su primera traducción de Job (en 1976) que «el libro de Job es un drama con muy poca acción y mucha pasión» y que esta última marca «su búsqueda y su lenguaje» («Introducción» al comentario que citaremos en una nota posterior. Al respecto, W. Vogels ha recordado con gran perspicacia la importancia del asunto del lenguaje en el libro de Job en *Job a parlé correctement:* Nouvelle Revue Théologique (diciembre 1980) 833-852. De ambos excelentes estudios son deudoras nuestras reflexiones sobre Job.

perspicaces intuiciones teológicas bajo el ropaje y el encanto de la poesía[22].

En esta lectura del libro de Job tendremos en mente lo que significa hablar de Dios desde América latina; más concretamente desde el sufrimiento de los pobres, es decir, la inmensa mayoría de su población[23]. Ellos viven su fe y proclaman su esperanza en medio de lo que Medellín y Puebla llaman «inhumana miseria» y «antievangélica pobreza», resultado sobre todo de estructuras sociales injustas que favorecen a unos pocos. La inocencia que Job reivindica enérgicamente nos ayuda a comprender la inocencia de un pueblo oprimido y creyente en relación a la situación de dolor y de muerte que le es impuesta. Pero buscaremos tener presentes también otras situaciones personales de sufrimiento y soledad.

K. Barth, en unas lúcidas páginas sobre Cristo en cuanto «testigo verídico», se refiere a Job como a un antecedente de ese testimonio y escribe: «si me remito con frecuencia al libro de Job no es tanto con la intención de ilustrar mi exposición, sino más bien para indicar su fuente»[24]. Algo semejante podemos afirmar respecto de la experiencia latinoamericana en nuestra lectura de Job. Las menciones explícitas no serán numerosas, pero esa experiencia —y sus vicisitudes presentes— funcionan de algún modo como fuente que señala una problemática, plantea interrogantes, anima un proceso, pero que espera también —y sobre todo— una iluminación e interpelación desde la palabra de Dios. No se trata de hacer aplicaciones fáciles e inmediatas a nuestra realidad, sino de asumir —con pleno respeto por el texto— una perspectiva para entrar de cuerpo entero en el mensaje propio de este libro bíblico. Ella será el telón de las páginas que siguen.

22. La bibliografía sobre el libro de Job es copiosa. En las notas se encontrarán referencias y observaciones a importantes estudios exegéticos que hemos utilizado con gran atención y provecho para nuestra reflexión.

23. Sobre algunos aspectos de la reflexión sobre Dios en la teología latinoamericana ver el reciente libro de Victorio Araya, *El Dios de los pobres*, San José, Costa Rica, 1983.

24. *Dogmatique* IV, 3, Genève 1973, 19.

PRIMERA PARTE

La apuesta

El libro de Job se abre y se cierra con textos en prosa (cap. 1-2 y 42, 7-17) que enmarcan, como en un retablo, la parte más larga y central en poesía (cap. 3 al 42, 1-6)[1]. Sin ellos no es posible comprender el sentido de los polémicos diálogos que trae este libro bíblico. En la parte narrativa el autor nos da con breves toques la clave para interpretar su obra. Ella está construida literariamente sobre una apuesta acerca del hablar sobre Dios.

1. Es opinión común decir que la parte en prosa constituiría, en cuanto a lo esencial, un viejo relato de carácter popular («Había una vez...», 1.1) que el autor del libro de Job encontró y dividió en dos partes para colocar en medio la sección poética que le sería propia. (Esta era la opinión, hace más de 25 años ya, de un especialista en Job, cf. G. Fohrer, *Introduction to the Old Testament*, Abingdon Press 1958, 325). Respecto a los retoques que el poeta habría hecho a esa antigua historia para adaptarla a su propósito, la discusión está abierta, y no hay elementos suficientes para decidirse por una postura determinada. J. L. Sicre hace un recuento crítico de las diferentes posiciones al respecto en L. Alonso Schökel y J. L. Sicre *Job. Comentario teológico y literario*, Madrid 1983, 36-43.

La fecha del libro es también un asunto discutido. Se conviene hoy en pensar que fue escrito entre el 500 y 350 a.C., probablemente en la provincia de Judea. Esto lo sitúa en el período posterior al exilio en Babilonia, que constituyó una dolorosa experiencia y un factor importante en el desarrollo del pensamiento religioso del pueblo judío. Cf. al respecto F. Mac Kenzie *Trasfondo cultural y religioso del libro de Job: Concilium* 189 (noviembre 1983), 328-335; y N.C. Habel (*o. c.*, 40-42), el autor hace notar sin embargo que si bien la época parece ser efectivamente la postexílica, la universalidad de la obra «es de lejos más importante que la fecha exacta de esta antigua obra literaria» (*ibid.*, 42).

¿Puede el ser humano creer en Dios en forma desinteresada, sin esperar recompensa y temer castigos? Y de manera más precisa: ¿existe alguien que desde el sufrimiento injusto sea capaz de afirmar su fe en Dios y hablar de él, gratuitamente? El satán, y con él todos los que tienen una concepción mercantil de la religión, lo niega. El autor —que sin duda ha conocido la dificultad que el dolor humano, propio y ajeno, representa para la auténtica fe en Dios— piensa por el contrario que sí. El personaje Job, a quien carga con sus propias vivencias, será su heraldo.

Al final, Dios ganará la apuesta. A través de su sufrimiento y su queja, su compromiso con los pobres y su reconocimiento del amor del Señor, el rebelde pero justo Job demostrará que su religión es desinteresada, gratuita. Pero ¿cuál fue su camino para encontrar un lenguaje correcto sobre Dios? ¿Su ruta puede ser la nuestra?

El poeta busca hacer de Job un caso típico; portavoz no sólo de su experiencia personal, sino de toda la humanidad. Viviendo en un continente en que el sufrimiento del inocente es un hecho masivo, la apuesta sobre la que está construida esta obra nos concierne de modo especial. Sin olvidar su alcance universal, seremos atentos a esa particularidad. Veamos primero cómo se presentan los términos de esta apuesta en el libro de Job.

1
Te maldecirá en la cara

El prólogo nos relata la historia de un hombre «íntegro y honrado, religioso y apartado del mal» (1, 1)[1], poseedor al mismo tiempo de grandes bienes materiales. Se trata, no de un miembro del pueblo judío sino de alguien perteneciente al «país de Hus» (1, 1), posiblemente del territorio de Edom. Esta ubicación geográfica se refuerza con los nombres dados a los amigos de Job que aluden a lugares pertenecientes a esa misma región[2]. Con esto el autor busca colocar el asunto que tiene pensado desarrollar en una perspectiva universal que supere fronteras nacionales. De hecho el libro no menciona explícitamente al pueblo elegido, ni la alianza. El clima es más bien patriarcal, anterior al surgimiento de Israel como nación[3].

1. Los textos bíblicos citados sin precisión del libro al que pertenecen corresponden a Job. En estas páginas emplearemos la hermosa traducción de Job hecha por L. Alonso Schökel y J. L. Sicre en base a la versión del escritor mexicano José Luz Ojeda, salvo en algunas ocasiones que serán explícitamente indicadas.

2. Cf. sobre esos aspectos M. Weiss, *The Story of Job's Beginning*, Jerusalem 1983.

3. Hay quienes interpretan esta situación del personaje Job (que viene seguramente del viejo relato) como un recurso del autor para escapar a las críticas que la osadía de sus posiciones teológicas podía acarrearle. Pero la verdad es que aun sin mención explícita la alianza constituye un telón de fondo de la narración y de toda la obra; el uso del término Yahvé en el prólogo para designar a Dios es una ilustración de esto. No nos parece, por eso, que estemos ante un «santo pagano» (cf. J. Danielou, *Les saints païens de l'Ancien Testament*, Paris 1955).

Desde el inicio, el autor anota la importancia que Job acordaba al hablar acerca de Dios[4]. De allí que preocupado por sus hijos, que solían celebrar banquetes con frecuencia, «madrugaba y ofrecía holocaustos por cada uno, por si habían pecado maldiciendo a Dios en su interior» (1, 5). La cuestión del «mal decir» y del «bien decir» sobre Dios es pues central en la obra.

1. *La integridad de Job*

Todo lo anterior transcurría en la tierra, la segunda escena tiene lugar en la corte celestial, en ella se producirá la primera apuesta de satán. Ante Dios comparecen los ángeles, sus mensajeros; entre ellos se presenta —curiosamente— el satán que viene «de dar vueltas por la tierra» (1, 7)[5]. Yahvé le manifiesta con orgullo su satisfacción por la fidelidad de Job: «¿Te has fijado en mi siervo Job? En la tierra no hay otro como él», y luego repite lo que ya se nos había hecho saber: «es un hombre integro y honrado, religioso y apartado del mal» (1, 8).

La expresión es la misma que encontramos en el v.1. «Integro» traduce el término hebreo *tām*, de significación rica y compleja sobre la que vale la pena detenerse un momento. *Tām* quiere decir *inocente* con una nota de integridad personal, de algo bien logrado, completo, perfecto y por consiguiente ejemplar. De allí también «justo»[6]. Esta integridad de Job será reconocida varias veces (cf. por ejemplo 2, 3 y 9), y él mismo usará el vocablo *tām* (o *tāmim*) para proclamarse inocente (cf. 9, 20-21; 12, 4; 27, 5; 31, 6). Además de «íntegro», que quiere subrayar la coherencia interior, Job es calificado también como «honrado» (*yāshār*). Con este adjetivo se señala su aceptación de normas éticas. Job es alguien que practica la justicia en su vida social[7].

Si a esta doble designación se añade la segunda parte de la frase «religioso y apartado del mal», tenemos configurada la *inocencia* de Job ante Dios y los seres humanos. Ella era afirmada por el narrador en el v.1, y es rubricada acá por Dios en el v.8. Dicha inocencia se constituirá en una viva y porfiada aserción de Job a lo largo de toda la obra. El poeta nos hace atentos a esta integridad de su personaje desde las primeras páginas.

4. En el libro de Job se utilizan varios vocablos para llamar a Dios. *Yahvé*, se halla sólo en el prólogo y el epílogo, así como en las introducciones en prosa a los discursos de Dios y a las dos respuestas de Job. *Elohim*, aparece sobre todo en la parte en prosa. Los nombres poéticos y arcaicos *El, Eloah* y *Sadday* sólo se encuentran en la larga sección en poesía. Son muchas las hipótesis tejidas alrededor de esto. K. Barth, por ejemplo, piensa que Yahvé es el término usado en los momentos claves del libro: «Yahvé es, en una palabra el *sujeto* que domina la historia de Job»; Elohim y Sadday serían sólo el *predicado (o. c.*, 67). En cambio, después de un largo estudio sobre el tema, J. Lévêque escribe: «para la teología del libro de Job, el problema de los nombres divinos, que ha hecho correr tanta tinta, es finalmente secundario (...). Los tres nombres poéticos intercambiables entre ellos, son por consiguiente teológicamente intercambiables con el nombre de Yahvé» *(Job et son Dieu* I, Paris 1970, 178). Pese a esta tajante opinión el asunto no nos parece terminado. En efecto, la habilidad del poeta para insinuar finalmente temas, así como su sutileza en el manejo de términos e imágenes, sugieren más bien que hay aquí materia por trabajar.

De hecho el mismo J. Lévêque, en un texto que acaba de aparecer, matiza su postura anterior. Sostiene que el empleo del nombre Yahvé en el prólogo se explica porque allí su majestad no está amenazada, en cambio en los diálogos «el autor ha preferido otros tres nombres divinos: El, Eloah y Sadday porque están más ligados a la gesta patriarcal y autorizaban tal vez una más grande libertad de expresión que el Nombre del Exodo»: *Job, le livre et le message*, Paris 1985, 13. Es muy probable que así sea, pero no se puede excluir que haya algunos alcances más.

5. El satán, en hebreo *haśśatan*, con artículo, expresa más la función que cumple este personaje que su nombre propio. Es «el adversario», «el acusador», «el oponente». Sobre el papel del satán en el libro de Job, ver J. Lévêque, *o. c.*, 179-190.

6. Así traducen Sicre y Alonso Schökel, preferimos acá «íntegro» para evocar más fácilmente las resonancias del término.

7. «La idea hebraica de la "perfección" concernía a la salud física y moral, y sugería una imagen de totalidad, de redondez, de homogeneidad. Un hombre "perfecto" era comparable a un producto terminado. Job no gozaba solamente de equilibrio interior y de dominio de sí, era también una persona adaptada a su medio. Era, en consecuencia, "derecho" *(yāshā)*, puesto que practicaba la honestidad y la justicia hacia sus semejantes. Integridad y honradez eran virtudes complementarias» (S. Terrien, *Job*, Neuchâtel 1963, 52). En el mismo sentido ver las precisiones de J. Lévêque, *o. c.*, I, 137-139.

El satán lo desafía entonces:

> —¿Y crees tú que su religión es desinteresada? ¡Si tú mismo lo has cercado y protegido, a él, a su hogar y todo lo suyo! Has bendecido sus trabajos, y sus rebaños se ensanchan por el país. Pero tócalo, daña sus posesiones, y te apuesto a que te maldice en tu cara (1, 9-11).

El reto contiene un punto decisivo en el libro de Job. Conviene leer y analizar el texto con atención, de otro modo se nos iría de las manos el sentido profundo de la obra.

El satán no niega, no puede hacerlo, que Job sea un hombre bueno y piadoso. Lo que cuestiona es el desinterés, la gratuidad de su religión [8]. No objeta sus obras, sino su motivación: el comportamiento de Job no es «por nada» (en hebreo, *jinnām*) [9]. Para el satán la actitud religiosa no se explica sin la expectativa de la recompensa, y pronto sabremos que ésa es también la posición de los amigos de Job. Considerar justo a Job —aunque no hubiese otro en la tierra como él— sería un mentís a esa teoría; la inocencia de Job abriría la posibilidad histórica de otras inocencias, la injusticia de sus sufrimientos la de otras injusticias, su actitud desinteresada la de otros desprendimientos. En esto reside la potencial universalidad de Job; es clara en efecto la intención del poeta de hacer de Job un paradigma [10].

8. R. Gordis hace notar con humor que en estos diálogos «Tenemos un satán judío, que responde a una pregunta con otra pregunta» (*The Book of Job*, New York 1978, 15). Al final del libro, fiel a esta usanza judía, Dios responderá también con preguntas a las interrogantes de Job.

9. *Jinnam* quiere decir «sin paga», «de balde» (cf. Gén 29, 15; Jer 22, 13) y, como una derivación de este sentido, «sin motivo» (cf. Sal 109, 3; Prov 3, 30). Aquí, en 1,9, la significación es claramente la primera, «por nada», «gratis». En cambio en 2, 3, el mismo término tiene el matiz propio a la segunda acepción, «sin motivo» (cf. P. Federizzi, *Giobbe*, Roma 1972, 18; y J. Lévêque *o. c.*, 193-194).

10. Más tarde Job se verá a sí mismo convertido por Dios en un chivo expiatorio, en un caso típico de irrisión y desprecio: «Me ha hecho el hazmerreír de la gente, como a quien escupen en la cara» (17, 6). R. Girard ha reactualizado una traducción literal que subraya aún más el carácter paradigmático de Job: «Me he convertido en el *mashal* (proverbio, parábola, irrisión) de los pueblos, yo seré un *tofet* público». El *tofet* es un lugar donde se sacrificaba con el fuego a una

El satán, el obstáculo, quiere cerrar el paso a esta eventualidad, ella significa el encuentro amoroso y gratuito de dos libertades: la divina y la humana; desde él adquiere pleno sentido el lazo, la religión, entre el ser humano y Dios como entrega desinteresada y no como conveniencia manipuladora del Señor.

Consciente de esto el enemigo lanza su apuesta: «Tócalo y te maldecirá en la cara». Desde el punto de partida se plantea pues la cuestión central del libro de Job: el sentido de la *retribución* y de la *gratuidad* en la fe en Dios, y el actuar consiguiente. Dios cree en la gratuidad de la rectitud de Job, por eso acepta el lance. El autor nos advierte de este modo que una religión utilitaria carece de profundidad y autenticidad; es más, ella tendría —primer asomo de la ironía que el autor maneja con tanta destreza— algo de satánica. En efecto, en el marco de la doctrina de la retribución, la expectativa del premio vicia el proceso y juega —demoníacamente— como un obstáculo en el camino hacia Dios. En una religión interesada no se da un verdadero encuentro con Dios, hay más bien construcción de un ídolo. Cuando más tarde los amigos de Job hablen de recompensas a la actitud religiosa (por ejemplo 8, 5-7; 11, 13-19), ya sabremos a qué atenernos. Creer «por nada», «sin paga», es lo contrario a una fe basada en la doctrina de la retribución. Este será un punto ásperamente discutido en los diálogos posteriores.

La relación entre retribución y gratuidad constituye por ende un tema que engarza —más íntimamente de lo que muchos piensan— la parte en prosa con la sección poética. Esto surgirá con toda claridad al analizar los discursos finales de Dios [11]. Muy concretamente, la apuesta gira alrededor del

víctima sobre la cual se escupía con desprecio (cf. 2 Re 23, 10; Jer 17, 31-32; 19, 6-15). Escribe R. Girard: «La expresión "tofet público" designa a alguien que es insultado, cubierto de escupitajos, objeto de execración pública; ella viene de viejos ritos de sacrificios» (*Job et le bouc émissaire:* Bulletin du Centre Protestant d'Etudes (Ginebra) (noviembre 1983) 20. Job sería entonces una víctima propiciatoria sacrificada en nombre de muchos. La Vulgata lee «exemplum» allí donde el texto hebreo dice «tofet».

11. Creemos por eso que tiene razón N. C. Habel al postular que, cualesquiera que hayan podido ser las etapas de redacción del libro de Job (sobre las

hablar sobre Dios desde el sufrimiento injusto que parece negar —a nivel de la experiencia humana— el amor de Dios. Los términos y la solución de ese reto se encuentran en las dos partes narrativas, permitiéndonos comprender lo que está en juego en el lenguaje empleado en la sección poética para referirse a Dios.

Como lo hemos recordado, Dios acepta el reto del satán porque confía en Job: «El Señor le dijo: Haz lo que quieras con sus cosas, pero a él no lo toques» (1, 12). A esta altura del relato, hay un cambio de escenario y se nos remite nuevamente a la tierra. Job recibe la noticia de la muerte de sus hijos e hijas y de la pérdida de sus pertenencias (cf. 1, 13-19). Empero, señala el narrador, pese a su soledad y su pobreza, Job «no pecó ni acusó a Dios de desatino» (1, 22). Yahvé va ganando la apuesta.

Después de este primer fracaso del enemigo, Dios proclama con claridad la inocencia de Job respecto de esos sufrimientos; dice al satán: «Tú me has incitado contra él, para que lo aniquilara sin motivo, pero todavía persiste en su honradez» (2, 3). La inocencia de Job («sin motivo») en la que éste insistirá tanto más tarde es reconocida por el Señor desde las primeras páginas del libro, los lectores quedamos todos informados al respecto. Además, pese a haber sido tocado en sus propiedades y seres queridos, «persiste en su honradez»; luego su fe y su comportamiento son desinteresados, «por nada». Esto es lo que el autor quiere subrayar, porque para él esa es la verdadera religión.

que sólo tenemos hipótesis), esta obra debe interpretarse «como un libro literario y teológicamente integrado» (*o. c.*, 21). E. Dhorme en su clásico y aún vigente comentario sobre Job abogaba, en el fondo, por un enfoque semejante: *Le livre de Job*, (Paris 1926) XLIX-LXXXVII.

De este modo de entender el libro de Job se deduce cómo abordarlo. Habel afirma: «este comentario trata el libro de Job como una totalidad literaria» (p. 9). Esa será también nuestra óptica; asumimos, por consiguiente, el texto tal como nos ha sido transmitido, sin mutilación ni trasplantes.

2. *¿Una religión desinteresada?*

Pero el satán no ceja, vuelve a la carga y reta una vez más a Dios. Lo anterior no bastaba porque, dirá el enemigo, «uno da una piel por otra piel; por la vida todo lo que tiene. Ponle la mano encima, hiérelo en la carne y en los huesos, y te apuesto a que te maldice en tu cara» (2, 5). Afectar sus bienes y su familia no fue suficiente para que Job hablara mal de Dios, se trata ahora de herirlo en su propio cuerpo. El enemigo sigue considerando que la piedad y la justicia de Job no son desinteresadas: la razón de su comportamiento está en las compensaciones materiales recibidas, su actuar no es libre y gratuito. Por consiguiente, esta vez —atacando la persona misma— el satán se siente más seguro de ganar el juego. Es la última escena en la corte celestial, en adelante todo (incluso la revelación final de Dios) transcurrirá en la tierra.

Job enferma. Herido «con llagas malignas, desde la planta del pie hasta la coronilla», Job se sienta «en medio de la ceniza» (2, 7-8). Job es a partir de ahora un pobre y un enfermo. A la muerte que lleva en su carne, se añade una muerte social; según la mentalidad de la época los que padecían enfermedades incurables vivían en una cierta marginación de la sociedad[12]. Contribuye a esta actitud la convicción que pobreza y enfermedad son un castigo de faltas personales o familiares[13]. Job aparece así ante sus contemporáneos como un pecador, en su caso —él que fue rico e importante— como un gran pecador.

12. Es así todavía en tiempo de Jesús. Debido a ello, por ejemplo, en los evangelios la curación de un leproso (salud del cuerpo físico) está acompañada de una reintegración en la sociedad (salud del cuerpo social). A propósito de la curación de un leproso en Mc 1, 40-45 y de la indicación del Señor de presentarse al sacerdote, H. Echegaray escribe con razón: «La curación tiene forzosamente la doble significación de una restauración de su integridad personal y del consecuente reintegro al cuerpo social, su reconocimiento por éste como individuo con plenos derechos» (*Anunciar el Reino*, Lima 1981, 35).

13. Un eco de esa manera de ver se halla en el primer discurso de Elifaz:

Yo vi un insensato echar raíces
  y al momento se secó su dehesa,
y a sus hijos sin poder salvarse,
  atropellados sin defensa ante los jueces (5, 3-4).

Todo esto lo coloca en una situación de aislamiento y profunda soledad, ella se expresa dramáticamente en el gesto de Job tomando asiento fuera de la ciudad, en un basurero. Desde allí presentará, poco después, su queja y su lamento [14].

Ante la nueva calamidad que cae sobre Job su esposa —afectada también por la desgracia y solidaria con él ante la injusticia— lo invita a maldecir a Dios. «Todavía persistes en tu honradez. Maldice a Dios y muérete» (2, 9) [15]. Se trata aquí, literalmente, de la *integridad* a la que ya hemos aludido. Lo cuestionado es la terquedad de Job en mantener su coherencia interior y su conducta ejemplar.

La adversidad no le hace perder su *inocencia*; el autor quiere hacer percibir que la perseverancia en su actitud religiosa expresa una vez más el desinterés de Job, éste replica: «Hablas como una necia (*nābal*)» (2, 10). La necedad califica en la Biblia al que niega a Dios, dice por ello el salmo: «Piensa el necio: no hay Dios» (14, 1). Se trata no de una negación teórica, sino práctica de Dios; es un rechazo de su justo gobierno sobre el mundo y de sus exigencias para los creyentes [16].

Job no hará eso, el narrador apunta: «A pesar de todo, Job no pecó con sus labios» (2, 10). No habló mal, no mal-dijo. Job, o para ser más exactos, Dios mismo resulta ganador de la apuesta: la religion de Job es desinteresada, es «gratis» [17]. Pero el asunto no está concluido. La respuesta dada ha sido sincera, no obstante ella deberá ser profundizada. La percepción de una actitud de fe vivida en la gratuidad, que da su sentido verdadero a la exigencia de establecer la justicia en la historia, se enriquecerá desde la experiencia del Job sufriente y por momentos acusador.

No obstante, esto no se hará sin pasar por la dramática crisis que nos será presentada en la parte poética.

14. E. Dhorme comenta: «Job se sienta sobre un amontonamiento de polvo, cenizas y desperdicios que se encuentran a la entrada de las ciudades de Palestina y que se llama la *mazbaleh*, el basurero» (*o. c.*, 17). N. C. Habel precisa el sentido de ese gesto recordando lo que expresan las cenizas: «Job da pública importancia a su protesta sentándose en medio de "cenizas" que simbolizan total negación y lamento (30, 10; Gén 18, 27; Is 58,5; Jon 3, 6)» (*o. c.*, 96). Precisamente, según C. Westermann, el género literario dominante en el libro de Job es la lamentación. Sólo este enfoque permitiría comprender correctamente la estructura de esta obra. Escribe el autor al inicio de su conocido estudio sobre Job: «en mi investigación yo parto del simple reconocimiento que en el antiguo testamento el sufrimiento humano tiene su lenguaje propio y que no se puede comprender la estructura del libro de Job si en primer lugar no se ha comprendido este lenguaje, es decir, el lenguaje de la lamentación» (*The Structure of the Book of Job*, Philadelphia 1977, VII). Esta es la actitud que Job abandonará después de los discursos de Dios (cf. *infra*, 189-190).

15. Esta angustiada solidaridad en el dolor que manifiesta la esposa de Job —que impide verla como una simple aliada de satán— fue percibida en la antigüedad, cf. el curioso texto de los Setenta que trascribe J. L. Sicre, *o. c.*, 107.

16. Cf. H. Echegaray, *o. c.*, 26-27.

17. León Felipe, poeta de desafiantes intuiciones allí donde se entronca lo humano con lo religioso, percibe el alcance universal del mensaje de Job en un bello poema:

SABEMOS que no hay tierra
ni estrellas prometidas.
Lo sabemos, Señor, lo sabemos
y seguimos, contigo, trabajando.

Sabemos que mil veces y mil veces
pararemos de nuevo nuestro carro
y que mil y mil veces en la tierra
alzaremos de nuevo
nuestro viejo tinglado.
Sabemos que por ello no tendremos
ni ración ni salario...
Lo sabemos, Señor, lo sabemos
y seguimos, contigo, trabajando.
Y sabemos
que sobre este tinglado
hemos de hacer mil veces
y mil veces todavía
el mismo viejo truco bufo-trágico
sin elogios
ni aplausos.
Lo sabemos, Señor, lo sabemos
y seguimos, contigo, trabajando.
Y Tú sabes, Señor, que lo sabemos.
Que lo sabemos Todos ¡Todos!
(¿Dónde está el Diablo?)
que hoy puedes apostar ya por cualquiera
mejor aún que por Job y que por Fausto.
(*Versos y oraciones de caminante*, Madrid 1981, 83-84).

2
Entre la muerte y la vida

Los versículos finales de la primera sección en prosa nos informan que «Tres amigos suyos —Elifaz de Temán, Bildad de Suj y Sofar de Naamat—, al enterarse de la desgracia que había sufrido, salieron de su lugar y se reunieron para ir a compartir su pena y consolarlo» (2, 11). Compartir el sufrimiento del amigo y aportarle algún alivio, tal es la intención de los recién llegados. Ellos no lo abandonaron cuando sufría, ese es su mérito. Es gente seria y docta, tal vez demasiado segura de su saber. Van a tratar de explicar a Job la razón de lo que le sucede, porque cuando una adversidad es comprendida se hace más llevadera.

Antes, Job rompe un largo silencio con un monólogo que expresa su intenso dolor frente a un destino que le hace preferir la muerte o el no haber venido a este mundo. Pese a eso, y como sucede con otros hondos sufrimientos, Job mantiene su esperanza en el Dios que le dio el don de la vida.

1. *Desde el «basurero»*

Antes de hablar, los tres amigos impresionados por la situación de Job, «rompieron a llorar», luego guardaron silencio «y se quedaron con él, sentados en el suelo, siete días con sus noches, sin decirle una palabra, viendo lo atroz de su sufrimiento» (2, 13). Actitud compasiva y respetuosa que prueba la seriedad con que tomaron la situación de su amigo. Compartir el dolor en silencio es una expresión de fraternidad.

Aquí se inserta la parte poética, formada por largos discursos de Job, de sus amigos, de un nuevo e inesperado personaje: Elihú, y finalmente de Dios mismo. Ellos intentan desvelar el sentido del comportamiento de Dios frente a lo que acaece al personaje central y a la vida humana en general.

La desgracia de Job se prolonga, y parece rebasar los cauces que señalaba su primera reacción. El monólogo con que se abre la sección más densa de la obra es de gran belleza poética y expresa de modo desgarrador este paulatino hundimiento en el dolor [1]. Las primeras líneas nos dan ya el tono:

> Entonces Job abrió la boca y maldijo su día diciendo:
> «Muera el día que nací,
> la noche que dijo: ¡Han concebido un varón»! (3, 1-3).

Una vez más se trata acá del hablar: Job maldice el día en que nació; no maldice a Dios, pero se queja de él. Job vive su sufrimiento como un abandono por parte de Dios [2]. Por eso

1. La audacia del lenguaje no ha dejado de provocar, comprensiblemente, inquietudes y ha llevado a veces a interpretaciones que buscan bajar el tono de la protesta de Job, cf. por ejemplo Santo Tomás de Aquino, cf. la traducción francesa de su comentario sobre Job, *Job, un homme pour notre temps*, Paris 1980, 66-71. Fray Luis de León escribe por su parte: «Porque si le duele, tiene razón de dolerse; y si no se doliera, no tuviera sentido; y si se queja, duélele, y la queja es natural al dolor. Y si desea no haber nacido para mal semejante, pregunto: ¿qué razón nos obliga a elegir vida si ha de ser para pasarla en miseria? ¿Quién en trabajo deseó a él haber venido? O ¿qué atormentado amó el vivir en tormento? O ¿quién es el que elige vivir para vivir muriendo siempre?» (citado en L. Alonso Schökel, *o. c.*, 120).

2. Es la misma radical experiencia que nos comunica un verso de César Vallejo:

> «Yo nací un día
> que Dios estuvo enfermo,
> grave».

(*Espergesia, Heraldos Negros*, en *Obra poética completa*, Lima 1974, 97).

desea que lo trague la noche, que el mundo se cubra de tinieblas, que se retroceda hasta antes de la creación, cuando «la tierra era un caos informe; sobre la faz del abismo, la tiniebla» (Gén 1, 2); antes de que Dios dijera «que exista la luz» (Gén 1, 3) [3].

Que ese día se vuelva tinieblas,
que Dios desde lo alto se desentienda de él,
que sobre él no brille la luz,
que lo reclamen las tinieblas y las sombras,
que la niebla se pose sobre él,
que un eclipse lo aterrorice;
que se apodere de esa noche la oscuridad,
que no se sume a los días del año,
que no entre en la cuenta de los meses (3, 4-6).

Su sufrimiento le hace percibir el universo como un caos, como una ausencia del Dios en el que cree; ausencia de un Dios creador, forjador de un cosmos. Job va más lejos todavía; busca un imposible retroceso hacia antes de su nacimiento, ¿por qué lo dejaron nacer? se pregunta.

¿Por qué al salir del vientre no morí
o perecí al salir de las entrañas?
(...)
¿Por qué dio luz a un desgraciado
y vida al que la pasa en la amargura,
al que ansía la muerte que no llega
y escarba buscándola, más que un tesoro,
al que se alegraría ante la tumba
y gozaría al recibir sepultura,
al hombre que no encuentra camino
porque Dios le cerró la salida? (3, 11.20-23).

Dada la realidad de su existencia presente, mejor es la muerte; o más exactamente el no haber venido a la vida [4].

3. Sobre las conexiones entre el monólogo de Job y el libro del Génesis, cf. N. C. Habel, *o. c.*, 104.

4. Un poco más lejos, respondiendo a Bildad, repetirá la misma idea, añadiendo el pedido de que se le conceda una tregua, poco a poco se irá aferrando a este pedido, en medio de la hostilidad que experimenta en su vida.
«Entonces, ¿por qué me sacaste del vientre?
Pude haber muerto sin que unos ojos me vieran
y ser como si no hubiera existido,
conducido del vientre al sepulcro.
¡Qué pocos son mis días!
Que Dios acabe y me dé una tregua,
y tendré un instante de alegría,
antes de partir, para no volver,
al país de tinieblas y sombras,
a la tierra lóbrega y opaca,
de confusión y negrura,
donde la misma claridad es sombra» (9, 18-22).

Además en su experiencia, la vida humana aparece tan caótica que las desigualdades sociales no encontrarán solución... sino en el reino de la muerte. El reclamo de justicia, importante en el libro de Job como veremos, es presentado aquí irónicamente en relación con la muerte:

Allí acaba el tumulto de los malvados,
allí reposan los que están rendidos,
con ellos descansan los prisioneros
sin oír la voz del capataz;
se confunden pequeños y grandes
y el esclavo se emancipa de su amo (3, 17-19).

No es que Job opte por la muerte y contra la vida en los términos de la disyuntiva planteada por el Deuteronomio: «te pongo delante vida y muerte, bendición y maldición. Elige la vida y vivirás tú y tu descendencia, amando al Señor, tu Dios, escuchando su voz, pegándote a él, pues él es tu vida» (30, 19-20). Lo que ocurre es que vivir «sin paz, sin calma, sin descanso, en puro sobresalto» (3, 26), le hace preferir no haber nacido. En cierto modo, Job pretende situarse *antes* de la opción entre la vida y la muerte, en el tiempo que precede el nacer. Hasta allí lo lleva su sufrimiento.

2. *Voy a hablar de la esperanza*

La radicalidad del planteamiento desconcierta; ella sólo puede venir de una tristeza muy honda e intolerable. La existencia es un regalo del Dios de la vida, ¿qué significa entonces desear no haber recibido ese don de Dios? [5]. El autor ha podido inspirarse en el profeta Jeremías [6], que en un texto célebre afirma con expresiones muy semejantes a las asumidas por Job:

> ¡Maldito el día en que nací,
> el día que me dio a luz mi madre no sea bendito!
> ¡Maldito el que dio la noticia a mi padre:
> «Te ha nacido un hijo», dándole un alegrón!
> ¡Ojalá fuera ese hombre como las ciudades
> que el Señor trastornó sin compasión!
> ¡Ojalá oyera gritos por la mañana
> y alaridos al mediodía!
> ¿Por qué no me mató en el vientre?
> Habría sido mi madre mi sepulcro;
> su vientre me habría llevado por siempre.
> ¿Por qué salí del vientre para trabajos y penas
> y acabar mis días derrotado? (Jer 20, 14-18).

En Jeremías como en Job se trata de un grito lacerante ante una cruel realidad («por eso —dirá Job— desvarían mis palabras», 6, 3), no de un rechazo de Dios. Casi podría decirse más bien, por caminos no convencionales, una profunda entrega y esperanza en Dios [7]. Su punto de partida está en una situación

5. L. Alonso Schökel anota que en los primeros capítulos del libro de Job: «*la vida y la muerte* (es) la cuestión suprema que aquí se debate, de esa antinomia profunda surgen otras binas espaciales y temporales» (*o. c.*, 155; subrayado en el texto).

6. Cf. E. Dhorme, *o. c.*, CXXXVI-CXXXVIII.

7. C. Westermann hace notar con acierto que —contrariamente a la valoración negativa que de ella tiene la mentalidad occidental— la lamentación está vinculada a la oración. Pero «al desligarse la lamentación de la plegaria en las Iglesias cristianas, también quedó interrumpida la tradición en la cual la lamentación constituía una parte integrante de la oración, de la invocación a Dios». Y añade agudamente: «En los últimos tiempos parece vislumbrarse un cambio en este sentido. El impulso procede de las Iglesias jóvenes, en las cuales, por uno u

dolorosa cuya razón no se entiende; porque como dice César Vallejo en un poema en prosa de *Trilce:* «Mi dolor es tan hondo, que no tuvo ya causa ni carece de causa. ¿Qué sería su causa? ¿Dónde está aquello tan importante, que dejase de ser su causa? Nada es su causa; nada ha podido dejar de ser su causa. ¿A qué ha nacido este dolor, por sí mismo?» [8].

Lo paradójico estriba —para una lectura superficial— en que Vallejo titula sorpresivamente este poema en prosa: «Voy a hablar de la esperanza». Indudablemente, una esperanza que no transita por caminos trillados, pero no por eso menos firme; esperanza desprovista de un pretencioso saber racional pero lúcida. El poema de Vallejo expresa —como lo hace también la propia vida del poeta— el dolor profundo e inexplicable del pueblo pobre de América latina. En este caso, al desconcierto y a la tristeza históricos de la raza indígena ante el desmoronamiento de su mundo de referencias vitales [9], se suma hoy un

otro camino, la lamentación vuelve a recuperar su lugar en la oración» (*Los dos rostros de Job: Concilium* 89 [nov. 1983] 350). Es, en efecto, lo que empieza a suceder en América latina; sin embargo, no han desaparecido entre nosotros las incomprensiones a la dimensión orante de la protesta del pobre. Ella toma —inevitablemente— caminos que desafían quizá la pereza mental, pero que quieren ser ante todo fieles al soplo del Espíritu.

8. Vale la pena citar parte del contexto de esta frase, Vallejo manifiesta ahí, en términos de una hondura sólo comparable a la de Job, su sufrimiento, pero también —paradójicamente— su esperanza.

«Yo no sufro este dolor como César Vallejo. Yo no me duelo ahora como artista, como hombre ni como simple ser vivo siquiera. Yo no sufro este dolor como católico, como mahometano ni como ateo. Hoy sufro solamente (...). Hoy sufro desde más abajo. Hoy sufro solamente.

Me duelo ahora sin explicaciones. Mi dolor es tan hondo, que no tuvo ya causa ni carece de causa. ¿Qué sería su causa? ¿Dónde está aquello tan importante, que dejase de ser su causa? Nada es su causa; nada ha podido dejar de ser causa. ¿A qué ha nacido este dolor, por sí mismo? (...).

Yo creía hasta ahora que todas las cosas del universo eran, inevitablemente, padres o hijos. Pero he aquí que mi dolor de hoy no es padre ni es hijo. Le falta espalda para anochecer, tanto como le sobra pecho para amanecer y si lo pusiesen en la estancia oscura, no daría luz y si lo pusiesen en una estancia luminosa, no echaría sombra. Hoy sufro suceda lo que suceda. Hoy sufro solamente» (*Voy a hablar de la esperanza*, en *o. c.*, 195).

9. El ya citado Guamán Poma es un testigo de esa fractura. El autor describe en detalle las exacciones que los indios sufren debido a diferentes tipos de

presente de explotación y despojo de los sectores populares. Pero ese poema quiere manifestar igualmente la terca esperanza que anima a ese pueblo pobre y creyente.

De la misma manera podía haber llamado Job a su monólogo. Una profunda esperanza subyace en verdad en su honda y franca expresión de dolor; Job tendrá ocasión de explicitarla a lo largo de la ardua disputa que se abre a partir de ese texto [10]. Efectivamente, a despecho de sus quejas y protestas, por momentos aceradas y ásperas, Job no desespera. Lo veremos.

opresores, la denuncia es ilustrada por un dibujo que presenta un indio acosado por seis animales; esas vejaciones hacen que Guamán Poma repita letánicamente, y no sin cierto desaliento, al final de cada párrafo de su larga descripción: «y no hay remedio para los pobres indios» (*o. c.*, 656).

10. L. Alonso Schökel dice de Job: «Por debajo de la desesperación alienta la esperanza; a pesar de todo, su justicia la busca en Dios» (*o. c.*, 193).

3
Job habló bien

La discusión que Job sostendrá con sus amigos será ruda, tendremos ocasión de seguirla en su desarrollo. Al término de largos discursos, en la segunda parte en prosa, Dios dirá que Job, a diferencia de sus amigos (Elihú no es mencionado), ha «hablado rectamente de mí» (42, 7 y 8). Ese fue el asunto: hablar de él. Dios lo afirmará dos veces, como dos veces fueron los intentos de que maldijera a Dios [1]. Satán ha perdido la apuesta acerca de la posibilidad de una religión desinteresada. En efecto, Job en su dolor e incluso cuando bordea la desesperación sigue aferrado al Señor, no dice mal de Dios, no maldice. Por el contrario supo encontrar, con tanteos y con esfuerzo, el lenguaje apropiado. Hablar de Dios desde el sufrimiento del inocente no es un asunto que se limite al caso de Job, es un desafío para todo creyente. Especialmente en situaciones en que ese hecho adquiere proporciones masivas. Desde América latina esto da lugar a una óptica teológica propia.

1. Literalmente el texto dice «ha hablado la verdad». El término hebreo empleado aquí es *nekōnāh* (sinónimo de *'emet)* que, según N. C. Habel, «se refiere a lo que es correcto y consistente con los hechos (Dt 17, 4; 1 Sam 23)», por consiguiente «las respuestas de Job corresponden con la realidad» *(o. c.*, 583).

1. *El sufrimiento del inocente*

El acuerdo que Dios manifiesta se refiere evidentemente al conjunto de los discursos de Job, a todo el proceso que éste ha seguido. Ahora bien en ellos, como veremos, no están ausentes expresiones audaces que vienen de lo hondo de su dolor y de lo torturante de su dificultad para comprender lo que le sucede. Pero esto no es óbice para el asentimiento y aprobación de Dios que no reprocha a Job ni pecado en su obrar anterior, ni blasfemia en su hablar. Primera sorpresa para los amigos, convencidos como estaban de haber defendido a Dios ante Job. Dios ha ganado —esta vez definitivamente— la apuesta que le hizo el satán (personaje que significativamente tampoco aparece en esta parte final).

Además, si apegados a su doctrina y a sus seguridades los amigos pensaban que podían interpretar las palabras de Dios como apoyo a su punto de vista, esta posibilidad se les escapa definitivamente. En efecto, Yahvé dice a Elifaz de Temán: «estoy irritado contra ti y tus dos compañeros»; ellos no supieron hablar bien de él, Dios les ordena en consecuencia que ofrezcan animales en holocausto por la falta cometida. De otro lado para nuevo y mayor asombro de los encopetados teólogos, Dios afirma que sólo la intercesión del justo Job podrá salvarlos del castigo: «mi siervo Job intercederá por vosotros. Yo haré caso a Job y no los trataré como merece su temeridad (en hebreo, *nēbālah*)» (42, 8).

El autor hace gala así, una vez más, del cáustico humor que le permite subrayar el mensaje que quiere trasmitir: aquellos que pretendían ser los defensores de Dios son ahora los acusados (en una ocasión Job dice a sus amigos que defienden a Dios «con mentiras e injusticia»; 13, 7). Es más, necesitan la mediación del irreverente Job para que Dios no tenga en cuenta «su temeridad», según la traducción que empleamos, pero *nēbālah* literalmente significa «necedad», con un matiz cercano a «blasfemia» [2]. Ahora bien, la misma palabra fue usada como adjetivo para calificar la actitud de la esposa de Job en el prólogo (cf. 2, 10) [3]. Estamos pues ante una nueva y punzante ironía: los amigos con sus elaborados discursos teológicos no han superado el nivel de una reacción primaria y necia, más aún, casi blasfema [4].

Después de esto Yahvé restituirá a Job su familia, sus propiedades y su salud. Más allá de la evidente ingenuidad de ese relato [5], conviene subrayar el interés del poeta en expresar con una situación humana y material la profunda y espiritual alegría experimentada por Job ante su encuentro final con Dios (cf. 42, 2-6). Se trata de un gesto de Yahvé que K. Barth llama por eso una «confirmación concreta» de la inocencia y justicia de Job [6].

¿Cómo hablar de Dios *desde la pobreza y el sufrimiento?* esa es la cuestión que nos plantea el libro de Job. Un hombre justo que vivía en la abundancia y la felicidad es reducido a la miseria y a la enfermedad. La interrogante clave es entonces la siguiente: ¿cómo en esa situación hablará Job de Dios? ¿lo rechazará? ¿su piedad y justicia estaban acaso basadas en el bienestar material? ¿maldecirá a Dios al haberlo perdido todo?

El asunto supera, evidentemente, el caso de una persona. La cuestión es ancha y radical: ¿cómo encontrar un lenguaje sobre Dios *desde el sufrimiento del inocente?* Este es, con todas sus consecuencias sobre la comprensión de la justicia y la gratuidad

2. Cf. R. Gordis, *The Book of Job*... 575.

3. Cf. *supra*, 38.

4. Apunta con razón H. Echegaray: «La fe de Job en su intransigencia y desmesura es más correcta que la fe de sus amigos en su estrechez y conformismo. Protestando por la injusticia que se comete contra él, Job es un testigo mucho más veraz de la fe en Yahvé que todos los que "se acostumbran" a la injusticia hasta convertirla en un hecho necesario al interior del sistema humano. Ese es el caso de los amigos de Job, y de los falsos amigos de Dios» (*o. c.*, 58).

5. Algunos estudiosos del libro de Job piensan que este feliz final (sin duda presente en el viejo cuento popular que el autor conserva) es un recurso del poeta para terminar su obra, y suavizar de este modo la conmoción que las atrevidas palabras de los diálogos podían producir en los lectores de su tiempo. No nos parece necesario, sin embargo, apelar a esa sutil explicación.

6. Citado en J. Lévêque, *o. c.*,I, 683, n. 1. Dejamos de lado pequeñas incongruencias del epílogo, explicables sin duda por la génesis del libro. Además ellas no gravitan en el tema que nos importa en estas páginas.

de Dios, el gran tema de la obra. A lo largo de ella Job mantendrá tenazmente, en efecto, su inocencia: ¿cómo hablar entonces de Dios, y a Dios, a partir de la situación que Job soporta?

Esa es también la pregunta que nos hacemos en esta tierra de penurias y esperanzas que es América latina. En ella la masa de pobres padece una situación inhumana, a todas luces inmerecida. No hay nada que pueda justificar que un ser humano carezca de lo necesario para vivir con dignidad y que sus derechos más elementales no sean respetados. El dolor, y la destrucción, que esto produce en las personas va más allá de lo que aparece en un primer contacto con el mundo de la pobreza. ¿Qué contenido concreto dar, en esa circunstancia, al Abba, Padre (literalmente, papá) que el Espíritu hace decir desde el interior de nosotros (cf. Gál 4, 6)? ¿Cómo anunciar el Reino de amor y justicia a personas que viven, sin explicación, en una situación que lo niega? ¿Cómo unir convicción y alegría al pronunciar el nombre de Dios?

Es importante dejar claro desde ahora que el tema del libro no es exactamente el sufrimiento, insondable enigma humano, sino cómo hablar de Dios desde él. La cuestión que preocupa al autor es la posibilidad de una religión desinteresada, de un creer por nada; para él sólo una fe y un comportamiento de esta naturaleza puede dirigirse a un Dios que ama libre y gratuitamente. ¿Es esto posible? En el tratamiento del asunto el poeta no se facilita la tarea; para considerar esa eventualidad escoge la situación humana más difícil: el dolor físico y moral. En ella, por un lado, la tentación del interés personal y de medirlo todo con categorías de premio y castigo es mayor. En efecto, lo sabemos por experiencia, nuestras desgracias provocan un repliegue sobre nosotros mismos y nos hacen percibirnos como el eje en torno al cual deben girar las demás personas, e incluso Dios mismo que —idolátricamente— ponemos así a nuestro servicio. De otro lado si a esa situación de sufrimiento se añade su injusticia, ella puede producir una queja y un rechazo a la presencia y existencia de Dios por la dificultad de comprender su amor en una vida inmerecidamente castigada. Ambas eventualidades resultan en un radical cuestionamiento de Dios.

En tiempos recientes, pocos han expresado la segunda dificultad tan descarnada y persistentemente como lo hizo A. Camus; según él no hay lugar para Dios en un mundo invadido por el sufrimiento del inocente. En *La peste,* cuya principal clave de lectura es la presencia del mal en el mundo, Camus hace decir a uno de sus personajes: «en verdad no hay nada sobre la tierra más importante que el sufrimiento de un niño y el horror que este sufrimiento arrastra con él, así como las explicaciones que es necesario encontrarle. En el resto de la vida, Dios nos facilitaba todo y, hasta ahí, la religión no tenía mérito. Ahora, por el contrario, él nos ponía contra la pared. Nosotros estábamos así bajo las murallas de la peste y a su sombra mortal compelidos a hallar nuestro beneficio». Bajo las murallas de la peste, ante el sufrimiento del inocente, se da la opción decisiva. «Mis hermanos —dice el jesuita Paneloux en su sermón— el momento ha llegado. Hay que creer todo o negarlo todo. Y ¿quién entre ustedes se atrevería a negarlo todo?» [7].

Camus hará un enorme y desgarrador esfuerzo por negarlo todo. En su pieza teatral *El malentendido,* un desgraciado error lleva al asesinato de Jan por su madre y su hermana Marta. Al final, en contraste con la dureza y rebeldía de Marta, la esposa de Jan, María (el simbolismo de los nombres es revelador), pronuncia una oración, la única que encontramos en la obra de Camus: «Dios mío, yo no puedo vivir en este desierto. A ti te hablaré y sabré encontrar las palabras para hacerlo *(ella cae de rodillas*). Sí, a ti yo me remito. ¡Ten piedad de mí, mírame, escúchame, y dame la mano! ¡Ten piedad, Señor, de aquellos que se aman y que están separados!». La respuesta a esta súplica llega seca y definitiva; la da el sirviente («el viejo»), personaje sordo: «No». Es la última palabra de la obra. Ella representa la sordera y el silencio de Dios ante el dolor huma-

7. *Théâtre, Récits, Nouvelles,* Paris 1962, 1400.

no, o más exactamente el *no* a la existencia de un Dios que lo permite [8].

Camus volverá repetidamente sobre el tema del sufrimiento del inocente. No faltan las perplejidades y las autocríticas en su búsqueda [9], pero el problema sigue allí doloroso y cuestionante para todos.

No hay circunstancia humana, en verdad, que nos ponga a mayor distancia de la aceptación del amor gratuito de Dios que nuestra propia experiencia del sufrimiento, en particular si es injusto. Por ello —sugiere el autor del libro de Job— si desde esa situación límite un creyente es capaz de vivir su fe con desinterés y encontrar el lenguaje adecuado para hablar de Dios, entonces el Dios de la Biblia puede ser reconocido auténticamente por el ser humano. Esa es la apuesta sobre la que está basado el libro de Job, a ella busca responder el poeta. Se trata de tomar el toro por las astas. Un intento que no parta de esa realidad última no será convincente, permanecería viva la sospecha que motiva la apuesta del satán: «¿Crees tú que su religión es desinteresada? tócalo y te maldecirá» [10].

8. *O. c.*, 179-180.

9. Cf. *La caída* en la que su personajes central Juan Bautista Clamence, a quien una «pequeña risa» escuchada en una ocasión obliga a hacer un balance de su vida; en este caso, de las respuestas que el propio Camus había dado a la cuestión que le preocupaba: «la existencia humana ¿vale o no la pena de ser vivida?».

10. La atención otorgada a esa situación límite está muy lejos de lo que D. Bonhoeffer llama «tratar de reservar medrosamente un espacio para Dios». Como se sabe para este teólogo y testigo debemos saber «hablar de Dios no en los límites sino en el centro, no en las debilidades sino en la fuerza» (carta del 30 de abril de 1944, en la que inicia sus reflexiones sobre el cristianismo no religioso en *Resistencia y sumisión*, Salamanca 1983, 198). Lo que preocupa a Bonhoeffer es que desde las situaciones humanas de debilidad se llegue a un Dios «tapahuecos», necesario para compensar la impotencia humana, un Dios que se aleja conforme avanza el conocimiento y el poder del ser humano. «Y Dios, como un *deus ex machina*», resulta superfluo (*o. c.*, 198). Planteamiento que recoge los cuestionamientos del espíritu moderno que rechaza un Dios que tome su lugar y no le permita vivir adultamente (cf. G. Gutiérrez, *Los límites de la teología moderna. Un texto de Bonhoeffer*, en *La fuerza histórica...* 277 ss). Aquí hablar del sufrimiento injusto en tanto situación límite se coloca en otro contexto; la cuestión no es impotencia sino inocencia, no se trata de dominio indebido de Dios sobre el ser humano, sino de un pretendido manejo de Dios. Estamos ante una experiencia humana que parece negar la justicia y el amor de Dios. ¿Es posible desde ella evitar una interpretación manipuladora de Dios, afirmar la presencia del Señor en nuestras vidas y abrirse al encuentro de la gratuidad y libertad de Dios?

El libro de Job es una construcción literaria, pero no puede haber sido redactado sino por alguien que ha padecido en su carne y en su espíritu. La protesta y la lamentación de Job llevan el sello de la experiencia personal; el enfrentamiento con Dios, el vencimiento y convencimiento finales también. Es una obra escrita con una fe humedecida por las lágrimas y enrojecida por la sangre. Este campeón de la gratuidad del amor de Dios, comparable en este punto a Pablo de Tarso, es alguien que ha conocido el dolor y la soledad. El libro de Job nos transmite con sus luces y sombras, con sus aciertos y límites un proceso personal.

Job no es el hombre de la paciencia, por lo menos no en el sentido frecuente del término. Se trata más bien de un creyente rebelde. Rebeldía contra el sufrimiento inocente, contra la teología que lo justifica e incluso contra la imagen de Dios que esa teología presenta. Si no se puede condenar al hombre para defender a Dios, tampoco se puede condenar a Dios para defender a aquél [11]. Job lo aprende paso a paso. Será por eso también el creyente de la paz que provoca en él la contemplación final de Dios [12]. Una paz que no resta importancia al reclamo de la justicia (al contrario: «habló correctamente») y que por eso es auténtica. En ese sentido, testigo de la paz y hambriento y sediento de justicia (un día los que vivan así serán

11. J. Sobrino habla al respecto de «paradoja cristiana» y cita el ejemplo de Mons. Romero que «precisamente por defender al hombre viviente dio gran gloria a Dios, fomentó la fe en Dios en muchos salvadoreños y desencadenó una intensa vida eclesial. Mons. Romero quebró eficazmente el duradero esquema de que en el fondo para defender la fe en Dios hay que relativizar la vida de los hombres» (*Dios y los procesos revolucionarios:* Diakonía [abril 1981] 46-47). La misma idea desde la experiencia de explotación del trabajo humano: «La gloria de Dios es el hombre vivo. Impedirle al trabajador el ser hombre, es ir en sentido contrario a lo que él quiso afirmar y construir mediante la muerte y resurrección de su Hijo». Acción Católica Obrera del Brasil: *Prohibido ser hombre (navidad 1975)*, en *Signos de Lucha y Esperanza*, Lima 1978, 105 s.

12. Cf. *infra*, cap. 10.

proclamados bienaventurados), el rebelde Job más que paciente es pacífico, portador de una paz profunda.

Precisamente porque lo ha vivido, no busca el autor una explicación última y racional al dolor humano, pero tampoco es para él simple pretexto para tocar otros temas. Lo asume con toda su significación, perplejidad y consecuencia en relación con algo hondo, muy hondo en él: su fe y su esperanza en Yahvé. Sabe que el sufrimiento inocente es la situación más inhumana que pueda darse —sus vívidas descripciones dan testimonio de esto—, por eso la enfrenta para preguntarse si desde allí es posible reconocer al Dios que con su libertad y gratuidad, da plenitud a nuestra humanidad.

2. *Un lenguaje sobre Dios*

Esa es la apuesta: a partir del sufrimiento ¿el ser humano es capaz o no de relacionarse auténticamente con Dios y de encontrar un lenguaje correcto sobre él? Si la respuesta es afirmativa, entonces esa posibilidad estará *a fortiori* presente en otras situaciones humanas igualmente. Pero si la respuesta es negativa, no importaría ya que a partir de realidades menos profundas y cuestionantes las personas «parezcan» aceptar la gratuidad del amor de Dios y pretendan practicar una religión desinteresada. El dolor humano es el terreno duro y exigente en el que se hace la apuesta sobre el hablar acerca de Dios y es también el que asegura el alcance universal de ella.

Tal vez una comparación con otra célebre apuesta, la de B. Pascal, puede ser ilustrativa. Para Pascal aquélla se juega entre la existencia o inexistencia de Dios, la pregunta es: «¿de qué lado nos inclinamos?» [13]. En Job el asunto gira alrededor de la opción entre una religión que se fundamenta en derechos y deberes del ser humano a partir de su comportamiento moral, o una creencia desinteresada basada en la gratuidad del amor de

13. Este y los siguientes textos de B. Pascal están tomados de *Pensées* en el texto establecido por L. Lafuma, Paris 1962, 186-191.

Dios. Pascal enfrenta los cuestionamientos de la mentalidad moderna y los primeros brotes de la incredulidad con un razonamiento lógico, límpido, casi matemático. En Job se atiende a los desafíos que vienen del sufrimiento del inocente a través de un proceso atormentado, en él se avanza por sacudones. Pascal conmina a escoger entre la incredulidad y Dios y precisa que no hacerlo es ya elegir: «hay que apostar. Esto no es voluntario, usted está embarcado». En Job la decisión está entre una religión que condiciona y calcula la acción de Dios y una fe que reconoce la libre iniciativa del amor de Dios; no decidir es vivir en la desesperación o en el cinismo.

Para Pascal la persona moderna debe comprender que creer en Dios les es beneficioso. «Puesto que es necesario escoger, la razón no es lastimada eligiendo una cosa más bien que la otra (...). Pesemos la ganancia y la pérdida, tomando cruz, es decir, apostando que Dios existe. Estimemos los dos casos posibles: si ganan, lo ganan todo; si pierden no pierden nada. Apuesten pues que existe, sin vacilar». En Job tener fe supone comulgar con los sufrimientos humanos, en especial de los más desvalidos, pasar por un combate espiritual y aceptar finalmente que a Dios no se le puede encasillar en categorías humanas. En la apuesta de Pascal nos dirigimos a un ser humano orgulloso de su razón para hacerle ver los límites de ella y su profunda necesidad de Dios: «Trabaje por consiguiente —recomienda Pascal a su pretendido interlocutor— en convencerse no por el aumento de las pruebas de Dios, sino por la disminución de sus pasiones». En Job se trata de decirle al inocente, transido por el dolor injusto, que Dios lo ama y que su legítimo reclamo de justicia para él y para otros alcanza su plenitud y urgencia en el universo de la gratuidad.

La primera apuesta se mueve con perspicacia y finura en el ámbito del no creyente; la segunda se sitúa radical y bellamente en el mundo del no persona. Pascal enfrenta incisivamente a los ganadores de la historia, el libro de Job recoge con dolor y ternura a los perdedores de ella. La apuesta de Pascal es el paso inicial de una fecunda línea teológica que aún en nuestros días

tiene en cuenta los desafíos de la modernidad [14]; la apuesta de Job arranca desde el «basurero» (cf. 2, 10 la *mazbaleh*) de la ciudad para encontrar un lenguaje apropiado acerca de Dios [15]. Situados en el reverso de la historia, en América latina, esa última es nuestra apuesta: hablar de Dios desde los pobres de la tierra.

El itinerario que sigue el libro de Job hacia lo que Dios mismo llamará un hablar correcto, es ilustrativo y estimulante para nosotros [16]. En ese proceso, diversos discursos teológicos son empleados para intentar explicar lo acaecido a Job; se trata de distintas maneras de dar cuenta de la fe en Dios.

Dos grandes desplazamientos se operarán en el hablar de Job durante el atormentado rechazo de la doctrina de la retribución desde su vivencia personal. El primero se produce cuando provocado por sus amigos Job amplía su visión, sale de su encierro inicial y entiende que no se trata de un caso de sufrimiento individual. Lo que está en cuestión —percibe Job— es el dolor y la injusticia que viven los pobres, en consecuencia el creyente en Dios debe intentar aliviarlos con su ayuda y solidaridad. Los discursos de Dios ocasionan el segundo desplazamiento: Job comprende que el mundo de la justicia debe ser colocado en el horizonte ancho, exigente y libre de la gratuidad del amor de Dios.

14. No pretendemos encerrar a Pascal en la temática de su célebre apuesta, se trata simplemente de señalar la diferencia de perspectiva en relación a la que encontramos en el libro de Job y que sentimos más cercana a la vivencia del pueblo pobre y cristiano de América latina. En efecto, con Pascal estamos ante el caso excepcional de un pensador de inteligencia circular que toca muchos y muy diferentes problemas humanos.

15. Sobre las perspectivas teológicas que vienen tanto de la mentalidad moderna como del «no persona», cf. G. Gutiérrez «Desde el reverso de la historia» en *La fuerza histórica...* 213 ss.

16. Dice con razón C. Westermann; «Con la figura de Job presenta el poeta una gravísima protesta, una impugnación que implica una afirmación del Dios de la realidad con todo lo incomprensible e inexplicable del sufrimiento. A la vista de esta impugnación, tal como tiene que sobrellevarla Job, se hace cuestionable toda teología que no se vea afectada por el incomprensible sufrimiento del mundo» (*art. cit.*, 358).

De este modo dos lenguajes sobre Dios se perfilan como las mejores aproximaciones: el lenguaje profético y el lenguaje de la contemplación. No pretendemos con esto «racionalizar» indebidamente una obra profundamente poética y rica en matices. Esos lenguajes recogen y se oponen —en el libro de Job— a otros modos de hablar de Dios, se alejan y se entrecruzan, se adelantan y por momentos vuelven atrás. Pese a esta complejidad, expresión de su enorme riqueza, puede observarse un progreso y una maduración a lo largo del libro. No se trata, como a veces se ha dicho, de discursos que giran repetitivamente alrededor de algunas cuestiones fundamentales. Por el contrario, hay avances y cambios de tono significativos en las diferentes rondas de discursos y en la aparición de los personajes. El poeta busca así encontrar una respuesta a las preguntas sobre la fe y la existencia humana.

Quisiéramos subrayar esta maduración paulatina, a lo largo de la obra, conscientes sin embargo de que, desde ciertos ángulos, la cuestión inicial sobre el hablar de Dios permanece abierta; es demasiado honda para que no sea así. «Mis planes no son sus planes, sus caminos no son mis caminos», dice el Señor (Is 55, 8). Estamos llamados constantemente a lo inesperado.

Habría que decir igualmente que ella exige respuesta en otros niveles; porque la verdad es que no todo se juega en el terreno del lenguaje. El discurso sobre Dios supone, y al mismo tiempo conduce a un encuentro vital con él dentro de condiciones históricas determinadas. Implica por eso descubrir los rasgos de Cristo en los rostros, a veces desfigurados, de los pobres de este mundo. Ese descubrimiento no se hará sin gestos concretos de solidaridad hacia el hermano que sufre miseria, abandono y despojo.

Pero el misterio de Dios no se agota en la historia. «Ahora vemos en un espejo, confusamente. Entonces veremos cara a cara. Ahora conozco de un modo imperfecto, pero entonces conoceré como soy conocido» (1 Cor 13, 12), nos dice el apóstol Pablo. Mirando en un espejo y dentro de esa limitación se sitúan estas páginas. Ellas están animadas por la esperanza

de que habrá un tiempo en que las sombras y los reflejos desaparecerán y en que veremos cara a cara, conociendo como somos conocidos. La caridad, la virtud (es decir, la fuerza) que prevalecerá, nos lleva desde ahora a una actitud alegre y agradecida al don del amor de Dios.

SEGUNDA PARTE

El lenguaje profético

El autor del libro de Job cuestiona duramente la doctrina de la retribución temporal. El debate sobre este punto ocupa una buena parte de la obra o, en cierta manera, toda ella; pero el rechazo no es sencillo, una teología sólida parece apoyar la posición clásica. Esta choca, sin embargo, con el vehemente reclamo de inocencia que hace Job desde su experiencia.

En el curso de la discusión, Job —que en el fondo dialoga más con Dios mismo que con sus amigos— amplía su vivencia y ve su caso en relación con otros sufrimientos, en particular aquellos de los pobres. Ese proceso le hace comprender que la referencia a Dios implica una relación al pobre. Job rememora entonces en un nuevo monólogo su vida pasada, en ella practicó la justicia y pudo gozar de la intimidad del Señor. Lo incomprensible de su situación presente sigue vivo, pero pese a eso se va diseñando un hablar profético sobre Dios.

Un animoso personaje sube al escenario. Discurre sobre el valor pedagógico del sufrimiento; pero reitera también, y con cierto vigor, la atención que los pobres merecen a Dios.

4

Los consoladores inoportunos

El acompañamiento silencioso de los tres amigos se rompe con el monólogo de Job. Ellos se escandalizan al oírlo; Job desvaría, ha hablado —piensan— con amargura de su dolor y sin arrepentimiento por su culpa. Esta responsabilidad es, sin embargo, evidente para los amigos teólogos que comienzan a argumentar en ese sentido. Su contexto doctrinal es el de la retribución temporal. Job tiene también esa referencia teórica, pero su experiencia y su fe en Dios terminan por hacer trizas dicha teología. La conciencia de su integridad no se compagina con ella. Job empieza a vislumbrar un camino, un método, para hablar de Dios.

1. *Escucha y aplícalo*

En efecto, si Job no es culpable, ¿cómo entender lo que le ocurre? Sus amigos quieren auxiliarlo, pero no pueden hacerlo sino desde su modo propio de ver las cosas, desde su teología. Elifaz que hace de cabeza del grupo toma la palabra, para aconsejar al amigo en desgracia, comienza su discurso persuadido de que sus palabras parecerán duras a Job, pero sabe que debe exponer la doctrina correcta.

> Si uno tuviera que hablarte, no sé si lo aguantarías,
> pero ¿puede uno frenar las palabras? (4, 2).

El eje de esa doctrina, que Elifaz y los suyos presentan con inconmovible convicción, es el siguiente: el malvado es castigado, el justo es premiado por Dios. La relación causa-efecto rige estrictamente en el universo de la moralidad. Elifaz dirá con tono desafiante:

> ¿Recuerdas un inocente que haya perecido?
> ¿Dónde se ha visto un justo exterminado?
> Yo sólo he visto a los que aran maldad
> y siembran miseria, cosecharlas (4, 7-8).

Riquezas y salud de un lado, pobreza y enfermedad del otro, son sanciones divinas a los que obran bien y a los que actúan con injusticia, respectivamente. Ante el caso de Job el problema consiste en hacer una deducción siguiendo la misma ruta, pero en sentido inverso. Si Job padece esos males es porque es un pecador, aunque pueda no ser consciente de ello. No hay escapatoria. Elifaz se da incluso el lujo de apelar a la experiencia para ilustrar ese razonamiento: «recordar», «ver» se refieren a situaciones concretas [1].

Se trata de la concepción ético-religiosa centrada en la retribución temporal [2]. Cuestionarla por inoperante y engañosa es uno de los objetivos del autor de este libro. Por ahora Job es conminado por sus amigos a aceptarla y aplicarla a su caso; Elifaz argumenta con recursos teológicos, habla en nombre de los tres amigos, y concluye seguro de su posición: «Todo esto lo hemos indagado y es cierto: escúchalo y aplícatelo» (5, 27). Un esfuerzo por conocer la verdad de las cosas ha precedido su discurso, no queda ahora sino sacar las consecuencias [3]. Su actitud es firme, pero todavía amistosa.

1. Elifaz, en un bellísimo verso, afirmará posteriormente que esta doctrina le fue revelada en sueños (cf. 4, 12-17).
2. Sobre las raíces bíblicas de la doctrina de la retribución, y su evolución, cf. R. Gordis, *The Book of God and Man: A study of Job*, Chicago 1965, 135-156.
3. Como lo hace notar A. Weisser, «el discurso de Elifaz está construido con arte, y con eficacia tanto retórica como psicológico-pastoral. Es rico en ideas profundas y en verdades serias y válidas, que tendrán siempre significado y que serán difíciles de contestar para Job» (*Giobbe*, Brescia 1975, 83).

La doctrina es clara: la pobreza y la enfermedad que sufre Job son un castigo a sus faltas. Negar esta verdad es pretender «llevar razón contra Dios» (4, 17). La primera obligación de Job, por consiguiente, es reconocer su culpa y pedir perdón a Dios por ella. Elifaz le sugiere que se arrepienta: «Yo que tú, acudiría a Dios para poner mi causa en sus manos» (5, 8). Apelación a la conversión que Job desoye porque no encuentra en él materia culpable.

Bildad y Sofar intervendrán después de las correspondientes respuestas de Job; ellos repetirán, con pocos aportes nuevos, los argumentos de Elifaz. Los tres están convencidos de la doctrina de la retribución temporal [4], a lo largo de la disputa se irán exasperando ante la resistencia de Job, y sus discursos se tornarán simultáneamente reiterativos y agresivos.

Ellos exponen un esquema ético simple, susceptible de una interpretación fuertemente individualista. Su fuerza está precisamente en esa simplicidad. Doctrina dominante en la época en que escribe el autor de nuestro libro, ella vuelve reincidentemente en el marco de una cierta mentalidad religiosa. Resulta cómoda y tranquilizadora, además, para quien posee grandes bienes en este mundo, al mismo tiempo que logra una resignación con sentido de culpa en quien carece de ellos. Ciertas tendencias dentro del mundo cristiano han dado nueva vida a lo largo de la historia a esta concepción ética que ve en la riqueza un premio de Dios al hombre honesto y trabajador, y en la pobreza un castigo al pecador y al ocioso [5].

4. S. Terrien dice con firmeza: «La religión es para ellos un mercado, la humildad una póliza de seguros, y la moralidad una pieza de moneda que compra la paz del alma y la prosperidad. Superficialmente, ellos confiesan un magnífico credo, y su teísmo parece sin mancha. En profundidad, su creencia no es la fe (...). No defiende a Dios, sino su necesidad de seguridad (...). Su teísmo se ha convertido en una refinada forma de idolatría» (*o. c.*, 41).

5. Se trata para algunos de una categoría aceptada sin cuestionamientos. Recuérdese aquella expresión tan frecuente, por ejemplo, en ciertas biografías de santos: «nació de padres pobres, pero honrados». La honestidad hay que destacarla, porque la pobreza parecería estar ligada al robo y a la delincuencia... Cervantes se hace eco de esto con humor, al presentar a Sancho Panza escribe: «solicitó Don Quijote a un labrador vecino suyo, hombre de bien (si es que este título se puede dar al que es pobre)» (Parte I, cap. VII).

De otro lado, se sabe que históricamente la ideología del sistema capitalista se sirvió de este esquema doctrinal, primero abiertamente y al presente en formas más sutiles para justificarse religiosamente [6]. Manipulación que distorsiona un punto que a pesar de todo sigue siendo importante: la fe cristiana implica necesariamente una ética personal y social. Volveremos sobre esto.

2. *Soy inocente*

Las réplicas de los amigos provocarán la reacción airada de Job. Pese a esto, ellas lo ayudarán a ampliar su horizonte, a afinar sus argumentos contra la doctrina de la retribución y a descubrir nuevas perspectivas.

La verdad es que Job comparte teóricamente la concepción ética dominante en ese tiempo, expresada en los discursos de sus amigos; pero no tiene la misma seguridad que ellos muestran al respecto. Las dudas que lo asaltan vienen de su dolorosa vivencia, pero no lo llevan a renegar de Dios. Job replica con tristeza a Elifaz:

> Si pudiera pasarse mi aflicción
> y juntarse en la balanza mis desgracias,
> serían más pesadas que la arena;
> por eso desvarían mis palabras.
> (...).
> Ojalá se cumpla lo que pido
> y Dios me conceda lo que espero:
> que Dios se digne triturarme
> y cortar de un tirón mi trama.
> Sería un consuelo para mí:
> aun torturado sin piedad, saltaría de gozo,
> por no haber renegado de las palabras del Santo (6, 1-3, 8-10).

Job expresa su regocijo con cierto orgullo: no ha blasfemado; no obstante se percata que sus palabras de queja lo pueden

6. Cf. al respecto lo que dice (con una referencia a Job) R. H. Tawney, *Religion and The Rise of Capitalism*, New York 1963, 199-200.

llevar más allá de sus propósitos. Pero en medio de sus sufrimientos no tiene otra manera de expresarse, suplica por eso ser escuchado y que se le responda. Job se siente más solo que nunca. La discusión entablada con sus amigos se convierte rápidamente en un diálogo de sordos. La doctrina que esos teólogos profesan no les permite atender lo que otros dicen, los ecos de sus propias palabras tapan sus oídos. Job les pide:

> ¡Ojalá se callaran del todo
> eso sí que sería saber!
> Por favor, escuchen mi defensa,
> atiendan a las razones de mis labios (13, 5-6).

Callar y escuchar sería una manifestación de la sabiduría que pregonan poseer. Vivir de cerca los sufrimientos del pobre, y de toda persona doliente y abandonada, permite percibir el alcance de lo que Job solicita. Una arraigada convicción en los pobres y marginados es que nadie se interesa por su vida y sus desgracias. Tienen además la experiencia de recibir engañosas expresiones de preocupación por ellos que acaban hundiéndolos más en sus problemas. A ello se debe que en las comunidades eclesiales de base latinoamericanas, por ejemplo, muchos encuentran con sorpresa que sus dificultades —aquellas sobre todo de las que poco se habla— importan a otros. Se crea así para ellos un inusitado espacio de libertad y comunicación que abona el terreno para acoger la palabra del Señor y también para convertirse en agente de su propia historia. Ese es el espacio que Job reclama.

Más adelante Job aceptará con humilde resignación que se rían de él, pero implora por favor que lo escuchen primero.

> Oigan atentamente mis palabras,
> sea éste el consuelo que me dan.
> Tengan paciencia mientras hablo,
> y cuando termine, podrás burlarte (31, 2-3) [7].

7. El abrupto paso del plural al singular en el texto parece explicarse porque al inicio Job habla a los tres amigos y luego se dirige sólo a Sofar, cf. E. Dhorme, *o. c.*, 280 y L. Alonso Schökel y J. L. Sicre, *o. c.*, 316.

En la firme defensa de su inocencia Job no comete el error de considerarse sin pecado. En varios momentos reconoce que como ser humano falible no está exento de faltas (cf. 7, 21; 13, 26). Ante la mirada de Dios todos somos pecadores:

> ¿Y en uno así clavas los ojos
> y me llevas a juicio contigo?
> ¿Quién sacará pureza de lo impuro?
> ¡Nadie! (14, 3-4).

Lo que ocurre es que cuando Job se examina a sí mismo no ve falta *merecedora* de un tal castigo, y entonces desde su experiencia cuestiona la explicación teológica aceptada en la época en que fue escrita esta obra. Los razonamientos de sus amigos —basados en una determinada concepción de la justicia— van a exacerbar en él la conciencia de su propia inocencia; en efecto, a medida que los escucha crece su convencimiento de que él es un justo. El punto en cuestión no es para Job preguntarse si es pecador o no, es claro para él que como ser humano es pecador; la cuestión es saber si merece las penas que padece. La respuesta de Job es neta: no, no las merece. Es decir, el punto en discusión se ha desplazado, no será sólo el dolor del pobre y del enfermo que expresaba el monólogo; el asunto ha madurado en la conciencia de Job: se trata más exactamente de la desgracia de un inocente. Estamos frente al sufrimiento injusto. El por qué de esa situación se hace así más tenso y cruel. Los argumentos de sus amigos suenan a hueco al chocar contra la convicción de su inocencia. Lo que motiva la rebelión creciente de Job no es tanto su sufrimiento como las justificaciones que de él dan sus interlocutores.

> Instrúyanme, que guardaré silencio;
> háganme ver en qué me he equivocado.
> ¡Qué persuasivas son las razones verdaderas!
> pero ¿qué prueban sus pruebas?
> ¿Pretenden refutar mis palabras
> cuando lo que dice un desesperado es viento?
> Serían capaces de sortearse un huérfano
> y tratar el precio de un amigo.

Ahora mírenme atentamente:
juro no mentir en su cara.
Sigamos, por favor, pero sin maldad;
sigamos, que está en juego mi inocencia (6, 24-29).

Tono irónico y mordaz provocado por los amigos que discurren con ligereza y hacen pasar las ideas antes que las personas que sufren. ¿De qué respeto puede ser digna una doctrina tan abstracta y fría? Pero, de otro lado, la convicción de inocencia que Job reitera con insistencia no calza con la doctrina ética de la retribución [8]. Si ha procedido con justicia en su vida, ¿por qué entonces la pobreza y la enfermedad se han abatido sobre él? ¿Dios sería injusto al castigarlo? La pregunta es angustiosa. Job no tiene respuesta clara, a veces parece insinuar esa injusticia del Señor pero nunca la afirma. Lo cierto es que la conciencia de su inocencia choca con la concepción ético-religiosa que hasta ese momento él aceptaba también. Los amigos le reprochan su incoherencia; es más, buscan hacerle ver que está blasfemando. Dentro de sus categorías han comprendido lo que implica la protesta de inocencia que hace Job, y se escandalizan.

Elifaz lleva la voz cantante en esa acusación al comenzar la segunda rueda de discursos (cap. 15-21), caracterizados por una mayor agresividad de los amigos hacia Job. El contraste con las primeras intervenciones es grande. El tono ha cambiado. No se trata ya de consejos y advertencias a un amigo que yace en el infortunio para que reconozca su culpa. La terquedad de Job los ha irritado, las palabras dichas para defenderse lo han perdido ante ellos. Ahora es un acusado. La consecuencia que deduce Elifaz de esa imprudente justificación pretende ser demoledora: al proclamarse inocente Job está contra Dios.

8. Más adelante Job, trejo, reafirmará su posición: «Soy inocente; no me importa la vida, desprecio la existencia» (9, 21). Esta afirmación de inocencia se convertirá en la convicción más firme de su pobre vida: «¡Lejos de mí darles la razón! Hasta el último aliento mantendré mi honradez, me aferraré a mi inocencia sin ceder: la conciencia no me reprocha ni uno de mis días» (27, 5-6).

Elifaz de Temán habló a su vez y dijo:
¿Responde un sabio con doctrina falsa
o se hincha de viento de levante,
arguyendo con razones inconscientes
o con palabras sin sentido?
Tú destruyes aun el temor de Dios
y eliminas la oración;
tus culpas inspiran tus palabras
y adoptas el lenguaje de la astucia.
Te condena tu boca, no yo;
tus labios atestiguan contra ti.
(...).
Vuelves contra Dios tu furor,
soltando protestas por la boca.
¿Cómo puede el hombre ser puro
o inocente el nacido de mujer? (15, 1-6. 13-14).

Según esta opinión Job ha maldecido a Dios; en ese caso el satán habría ganado su apuesta. Job no habla el lenguaje de la verdad y del respeto por la doctrina tradicional. El lenguaje de la astucia no es un correcto hablar sobre Dios. Astucia aquí tiene un sentido negativo (no siempre es así en la Biblia), el mismo Elifaz había usado el término en esta perspectiva, en su primer discurso, cuando afirmaba que Dios «malogra los planes del astuto para que fracasen sus manejos» (5, 12) [9]. De este modo Job está destruyendo el temor de Dios, es decir, la raíz misma de la actitud religiosa. No cabe mayor osadía ni perversión de la fe en Dios. Sus propias palabras lo condenan.

Sin embargo, Job no se amilana, sabe que eso no es cierto. Busca solamente preguntar a partir de su sufrimiento. Poco antes del texto de Elifaz que acabamos de citar, y rompiendo las hostilidades con sus amigos, les había dicho con sorna:

9. Es la astucia de la serpiente que ofrece ciencia sin obediencia a Dios (Gén 3, 1). En otros casos, astucia tiene un sentido distinto y más positivo (cf. Prov 1, 4; 12, 23; 13, 16) cf. al respecto Jorge Pixley, *El libro de Job. Un comentario latinoamericano*, San José, Costa Rica, 1982, 86.

—¡Qué gente tan importante son,
con ustedes morirá la sabiduría!
pero también yo tengo inteligencia
y no soy menos que ustedes:
¿quién no sabe todo eso? (12, 2-3).

No se trata de rechazar a Dios; sino de cuestionar una interpretación de la relación del ser humano con Dios basada en la retribución. Doctrina que él también conoce, y a la que tal vez adhirió en el pasado, pero que no da razón de lo que está viviendo ahora, ni responde a las intuiciones más profundas de su fe.

Todo eso lo han visto mis ojos,
lo han oído mis oídos, y lo comprendo:
lo que saben ustedes, yo también lo sé,
y no soy menos que ustedes.
Pero yo quiero dirigirme al Todopoderoso,
deseo discutir con Dios,
mientras ustedes enjalbegan con mentiras
y son unos médicos matasanos (13, 1-4).

Conforme avanza la discusión, Job toma conciencia de que la línea demarcatoria entre él y sus interlocutores está en el terreno de la experiencia personal y en la reflexión que se sigue de ella. Job no ve claro, pero tiene la honestidad y el coraje de buscar. Sus amigos prefieren repetir los conceptos que aprendieron en un momento dado, en lugar de acercarse a la vida concreta de las personas, plantearse preguntas y abrirse así a una mejor comprensión de Dios y su palabra. Esto hace que su argumentación no sea sino un amasijo de mentiras, convenientemente arregladas para adquirir la apariencia de verdad. Job no teme decirlo, mayor motivo para ir más allá del debate con sus amigos y dirigirse directamente a Dios.

3. *Dos métodos teológicos*

Leyendo los discursos de Job y sus amigos se puede percibir que estamos ante dos caminos diferentes del razonar teológico. Pero esto no basta al autor, por eso hará que su personaje central tome clara y explícita conciencia de ese hecho.

Elifaz y sus compañeros discurren a partir de principios doctrinales y buscan aplicarlos al caso de Job. Terminando su primer exordio, Elifaz le dirá a su amigo con una seguridad que quiere ser contagiosa:

Todo esto lo hemos indagado y es cierto:
escúchalo y aplícatelo (5, 27).

Se trata de teólogos competentes, aunque equivocados; convencidos de su doctrina pero inconscientes de que ella no tiene nada que decir al sufrimiento humano. Para ellos la tarea de Job es conocer esa teología, aceptarla y aplicarla a su situación, sólo de este modo podrá encontrar la paz interior. Continuar su queja no hará sino agravar la situación. En el segundo turno de discursos, que como hemos recordado están marcados por una creciente hostilidad entre los interlocutores, Bildad dirá con enojo y suficiencia:

¿Hasta cuándo andarás a caza de palabras?
Reflexiona y luego hablaremos.
¿Por qué nos consideras unas bestias
y nos tienes por idiotas? (18, 1-3).

Antes de hablar es necesario pensar, para los amigos esto significa concretamente acoger la teología que ellos representan y exponen para ayudar a Job. Pero éste también se siente seguro, no de una doctrina sino de su experiencia vital: él es inocente. Por mucho que hurgue en su conciencia y en su pasado no encuentra en él culpa merecedora del terrible sufrimiento que padece. Ante esa convicción los argumentos de sus amigos le parecen deleznables. Hay algo que no funciona en la doctrina que le es presentada.

Job busca comprender la justicia de Dios hacia la persona que sufre, no acepta por ello la camisa de fuerza de la teología que le es propuesta. Ese rechazo no es admitido por sus amigos. «¿Puede Dios torcer el derecho o el Todopoderoso torcer la justicia?» (8, 3), preguntará inquisitivamente Bildad: Dios lo ha querido así, no hay lugar para algo distinto a lo que su discurso sobre Dios sabe y ha sistematizado. No cabe buscar cuando se está ante la evidencia. Lo que ellos exponen, dirá Elifaz, es la doctrina tradicional, es «lo que los sabios proclamaron sin ocultarlo, recibido de sus antepasados» (15, 17): el malvado pasa la vida en tormentos, el justo es recompensado con la abundancia y la felicidad.

Job conoce esa interpretación, ella puede apelar a temas que encontramos en salmos y en escritos sapienciales de la Biblia; pero su experiencia actual ha minado su antigua convicción. A la teología abstracta de sus amigos Job opone su vivencia (y como veremos después, también la de otros, en especial la de los pobres); desde ella, y movido por la fe que ha recibido de sus antepasados, intenta comprender la acción de Dios. Job se niega a creer que el amor de su Señor tenga necesariamente que transitar por los cauces que le señala la doctrina que sus amigos exponen con tanta seguridad y arrogancia, tal vez por temor de quedar desamparados en la vida si ella se arruina.

En medio de su confusión (y contra los amigos que lo acusan de blasfemar, de mal-decir a Dios), en medio de su pobreza y sufrimiento y a pesar de sentirse herido y perseguido por «la mano de Dios», Job busca entender. Los alegatos de sus amigos repiten sus razones monótonamente a través de varias rondas de discursos. Quizá el autor del libro nos quiere indicar con esta fatigante reiteración —en contraste con el avance del pensamiento de Job— que se trata de una teología que no da más y que gira en redondo mordiéndose la cola. Sólo el tono cambia haciéndose cada vez más hostil e intolerable.

Ante lo que vive, todo esto suena hueco a Job. Harto, dirá por ello:

—He oído ya mil discursos semejantes;
todos son unos consoladores inoportunos.
¿No hay límite para los discursos vacíos?
¿Qué te impulsa a replicar?
También yo hablaría como ustedes
si estuviera en su lugar:
ensartaría palabras contra ustedes
meneando la cabeza,
los confortaría con mi boca,
los calmaría moviendo los labios.
Pero aunque hable, no cesa mi dolor;
aunque calle, no se aparta de mí (16, 2-6).

Se trata de un texto clave. Es el rechazo a una manera de hacer teología que no tiene en cuenta las situaciones concretas, el sufrimiento y las esperanzas de los seres humanos. Y que al mismo tiempo olvida el amor gratuito y la compasión sin límites de Dios. Los discursos de los amigos son conocidos y siempre los mismos, no aportan nada. No tienen relación con lo que vive y padece Job, por eso los que presentan una doctrina así no pueden ser sino «consoladores inoportunos» (antes los había llamado «médicos matasanos», 13, 4) [10]. La calificación tiene punta porque lo que había movido a los amigos a hablarle a Job era su deseo de reconfortarlo.

A ello se refería Elifaz cuando le decía en el discurso que ahora responde Job: «¿Te parecen poco los consuelos de Dios y la palabra suave que se te insinúa?» (15, 11). En efecto, él está convencido de que sus argumentos son un alivio para Job. No percibe Elifaz que la inoportunidad de su doctrina

10. Más tarde, casi terminando la tercera ronda de discursos, Job dirá a Bildad con la misma vena irónica:

¡Qué bien has ayudado al débil
y socorrido al brazo sin vigor!
¡Qué bien has aconsejado al ignorante
enseñándole con tanta habilidad!
¿A quién has dirigido tus palabras?
¿qué espíritu habla por ti? (26, 2-4).

(en este caso su desapego de la realidad) la descalifica y hace aún más dolorosa la situación de Job, porque aquélla le suena a burla y a mentira. Poco antes les había preguntado: «¿intentan defender a Dios con mentiras e injusticias?» (13, 7). La interrogante es certera y ella dice lo que Job piensa de la teología de sus amigos. El resultado de los «mil discursos semejantes» es que éstos no muestran al Dios que intuye Job desde su fe y su dolor.

Job ha tomado una línea de ataque incisiva y devastadora que no piensa soltar en adelante. ¿Hasta cuándo sus amigos van a continuar razonando sin tocar tierra? ¿Qué los mueve a seguir pronunciando «discursos vacíos» (literalmente, de viento)? Se trata sin duda de una réplica a lo que Elifaz afirmaba en el capítulo anterior: «¿Responde un sabio con doctrina falsa o se hincha de viento de levante?» (15, 2). Irónicamente el autor pondrá más tarde en labios de Elihú la aceptación de un viento que lo lleva a hablar: «me siento henchido de palabras y su ímpetu (literalmente "un viento") me oprime las entrañas» (32, 18).

Los argumentos de los amigos giran como una rueda en el aire, sin hacer avanzar. Energía perdida de intelectuales que se agitan sin ponerse en movimiento, incapaces de dar un paso adelante, empalmando una razón con otra con impulso puramente verbal. Para qué replican, dirá Job, y con él los inocentes y sufrientes de todas las épocas de la humanidad, si no tienen nada que decir. Es la pregunta a toda teología vacía del misterio de Dios. La verdadera blasfemia está en su autosuficiente hablar, ya que sus palabras encubren y desfiguran el rostro de un Dios que ama gratuita y libremente. Los amigos creen más en su teología que en Dios mismo.

Job está lanzado. Ahora se burla de estos fabricantes de discursos bien ordenados. «También yo hablaría como ustedes si estuviera en su lugar» (16, 4)[11]. Los amigos discurren así porque no han vivido el abandono, la pobreza y el dolor que Job conoce. Irónicamente les dice: «los comprendo, yo habría hecho igual». Es decir, la línea fronteriza está en la experiencia personal, en ella se da a veces un acercamiento difícil a Dios que estos teólogos seguros y razonadores desconocen. Por eso sólo alcanzan a ensartar palabras, no ideas, burlándose de su interlocutor con pretendidas muestras de simpatía (eso es lo que significaba en las costumbres de la época «mover la cabeza»). Con nueva ironía Job dirá que de este modo consuelan con la boca y calman moviendo los labios. Lo que dicen no vale nada y no hace sino aumentar el dolor de quien los escucha. Un dolor que no cesa, ya se hable, ya se calle.

Nuestro hablar es tributario de la situación en que nos encontramos. Las palabras de Job son una crítica a toda teología huérfana de contacto con la realidad y de compasión humana; el discurrir unilateral de los principios teológicos a la vida no va a ninguna parte. La búsqueda desde su experiencia humana y religiosa le permite vislumbrar otras maneras de hablar (y de callar) sobre Dios. No obstante, los sarcasmos de Job no ocultan que se halla emparedado entre una teoría de la que no logra deshacerse (la doctrina ético-religiosa de la retribución) por un lado, y su experiencia personal que lo lleva al convencimiento de su inocencia por el otro. Pese a esto Job no se deja llevar por una lógica abstracta y fácil: jamás declara a Dios injusto. En lugar de hablar mal del Dios de su fe, cuestiona los fundamentos de la teología predominante. La fe recibida y su experiencia presente se refuerzan mutuamente en esa crítica.

Sus amigos quieren arrinconarlo diciéndole que declararse justo significa condenar a Dios. Job les replica, a la defensiva,

11. Hemos seguido en este versículo el texto de la Nueva Biblia Española (que es además el que asumen la mayoría de los autores). L. Alonso Schökel ha modificado esta traducción en su comentario al libro de Job (*o. c.*, 248). En la nueva versión el versículo es puesto entre signos de interrogación, se cambia así el sentido de la frase. Piensan J. L. Sicre y Alonso Schökel (*o. c.*, 250 y 257) que la frase afirmativa supondría que Job dice que en otra situación él hablaría efectivamente igual que sus amigos, lo que no les parece aceptable. La razón aducida no es convincente, los signos de interrogación hacen perder el filo de la ironía que el autor pone tantas veces en boca de Job.

que no se puede justificar a Dios condenando al inocente. Empero el dilema lo atenaza, Job busca escapar de sus garras. No sabe cómo hacerlo, pero está persuadido que el método teológico de sus amigos va a dar al vacío y al desprecio del ser humano, y por lo tanto también a deformar el rostro de Dios. La pregunta permanece: ¿cómo discurrir sobre Dios desde su propio sufrimiento de inocente? Porque de hablar de Dios se trata; Job no cede en su propósito de comprender la acción de Dios en la historia, en su voluntad de hacer teología compelido por su fe y esperanza. El asunto no está claro para él, pero el camino para que los teólogos no sean «médicos matasanos» y «consoladores inoportunos» de los que sufren acaba de ser roturado. Job tendrá todavía que ahondar en la experiencia de la humanidad doliente y en la vivencia de Dios [12].

12. En su relato sobre el ciego de nacimiento el evangelio de Juan nos presenta un diálogo significativo. Al oír hablar del milagro de Jesús, los fariseos se niegan a creer «que aquel hombre hubiera sido ciego y hubiera llegado a ver» (9, 18). Pese al testimonio de los padres del que fue ciego, los fariseos sospechan un fraude y le dicen con dureza: «Da gloria a Dios. Nosotros sabemos que ese hombre es un pecador» (9, 24). «Nosotros sabemos», ellos tienen su propio conocimiento sin haber sido testigos de lo sucedido. Desde su interpretación de la ley, Jesús es un pecador. Este es para ellos un principio bien asentado; *en consecuencia* no puede haber milagros, la curación de que se habla es falsa. Esa es su «verdad». Negar los hechos es propio de un saber abstracto y vacío. La respuesta del protagonista del acontecimiento se sitúa en otro nivel: desde lo que había sido su vida hasta entonces y lo que Jesús hizo por él. El hombre les respondió: «Sólo sé una cosa: que era ciego y ahora veo» (9, 25). Su saber tiene otro origen, viene de lo que ha vivido. Se oponen así dos tipos de conocimiento: el uno apriorístico, presuntuoso y prejuiciado; y el otro desde la experiencia, sencillo y abierto a la acción de Dios.

5
El dolor ajeno

El diálogo entre Job y sus amigos avanza desigualmente, pero pese a eso madura. Ellos se repiten y se hacen más agresivos, pero Job profundiza su experiencia y afina su reflexión. Un punto importante en ese avance está en la percepción de que el acoso del sufrimiento injusto no se limita a su caso individual. Se trata de la situación de los pobres de este mundo que más que vivir, mueren al margen de los caminos y fuera de la tierra destinada a darles sustento. Job descubre con aflicción que comparte su adversidad con muchos más [1].

La pregunta a Dios deja de ser sólo personal, ella toma cuerpo en el dolor de los pobres de este mundo. La respuesta no podrá darse sino en el compromiso con ellos y siguiendo el camino —que sólo Dios conoce— que lleva a la sabiduría. Job empieza a salir de una ética centrada en merecimientos personales, para pasar a otra cuyo eje está en las necesidades del prójimo. Es un desplazamiento importante.

1. Los pobres por su parte descubren esa comunión con Job en el dolor y la esperanza. Elsa Támez la expresa así: «Tu olor a muerto ha penetrado a nuestras narices, te olemos por todas partes. Tu cuerpo huesudo nos aguijonea. Cuelgan de nuestra carne pedazos de tu carne corroída: nos has contagiado, hermano Job, nos has contagiado a nosotros, nuestra familia, nuestro pueblo. Y tu mirada de sed de justicia y tu aliento saturado de furia nos ha llenado de coraje, ternura y esperanza» *(Carta al hermano Job:* Páginas 53 (junio 1983), 2.

1. *La suerte de los pobres*

Ante la insistencia de los amigos en la doctrina de la retribución temporal, Job sale de la consideración individual de su caso para preguntarse por qué a los malvados les va bien en la vida. Este primer camino para ensanchar su experiencia personal le servirá de contraprueba en el debate con sus amigos; podrá así hacer ver, desde otro ángulo, la debilidad de los argumentos que le son opuestos.

> Cuando lo recuerdo, me horrorizo
> y me atenaza las carnes el pavor.
> ¿Por qué siguen vivos los malvados
> y al envejecer se hacen más ricos?
> Su prole está segura en su compañía
> y ven crecer a sus retoños;
> sus casas en paz y sin temor,
> la vara de Dios no los azota (21, 6-9).

«Cuando lo recuerdo», es decir, se trata de un hecho de la vida cotidiana que cualquiera puede comprobar. A los malvados les va bien y sin embargo se trata de aquellos que ni servían ni rezaban a Dios.

> Así consumen su vida dulcemente
> y bajan serenamente al sepulcro.
> Ellos que decían a Dios: «Apártate de nosotros,
> que no nos interesan tus caminos.
> ¿Quién es el Todopoderoso para que le sirvamos?
> ¿Qué sacamos con rezarle?»
> (...).
> ¿Cuántas veces se apaga la lámpara del malvado
> o se abate sobre ellos la desgracia
> o la ira de Dios les reparte sufrimientos,
> y son como paja que empuja el viento,
> como tamo que arrolla el torbellino? (21, 13-15. 17-18).

Estos casos muestran la inanidad de las razones aportadas por los amigos de Job en sustento de la teoría de la retribución

moral, y descalifican sus presuntas referencias a lo vivido. Por eso les dirá Job: «¿Y me quieren consolar con vaciedades? Sus respuestas son un engaño» (21, 34). Ellas no corresponden a la realidad. Su propia experiencia las desmiente; además Job percibe ahora que la cuestión debatida no le concierne sólo a él. Esto refuerza la protesta del pretendido «paciente» Job que pregunta desafiante y quejoso: «¿guarda Dios el castigo para sus hijos?» (21, 19). La situación del malvado fue la que provocó la crisis de fe que se expresa en el salmo 73, texto particularmente cercano al libro de Job. Nos referiremos a él más adelante.

Job profundizará esta experiencia y ello le permitirá dar un segundo paso en la ampliación de su experiencia personal, se acelerará así su toma de distancia respecto del lenguaje ético-religioso de sus amigos. Esta vez se producirá un vuelco en su argumentación. Este viene de la percepción de que la pobreza y el abandono desbordan su propio caso; Job se percata además que no se trata de una fatalidad sino de algo causado por los malvados que pese a eso llevan una vida plácida y satisfecha. Son los mismos que decían al Señor «apártate de nosotros». Negadores de Dios y enemigos de los pobres, eso son los malvados. Dos caras de una misma moneda. Esto llevará al autor del libro a poner en boca de Job la más profunda y cruel descripción de la miseria del pobre que se halla en la Biblia, y a hacer también una dura acusación a los poderosos que lo despojan y oprimen [2].

Vale la pena transcribir íntegramente este texto de clara inspiración profética:

> Los malvados mueven los linderos,
> roban rebaños y los apacientan;
> se llevan el asno del huérfano
> y toman en prenda el buey de la viuda,

2. L. Alonso Schökel la presenta de esta manera: «Es un tríptico pesimista sobre una sociedad dividida en opresores y oprimidos. Tal como se encuentra el texto, los cuadros o escenas se suceden en un montaje de contrastes violentos subrayando la injusticia de opresores y la desgracia de oprimidos» (*o. c.*, 307).

echan del camino a los pobres
y los miserables tienen que esconderse.
Como onagros del desierto salen a su tarea,
madrugan para hacer presa,
el páramo ofrece alimento a sus crías;
se procuran forraje en descampado
y rebuscan en el huerto del rico;
pasan la noche desnudos,
sin ropa con que taparse del frío,
los cala el aguacero de los montes
y, a falta de refugio, se pegan a las rocas.
Los malvados arrancan del pecho al huérfano
y toman en prenda al niño del pobre.
Andan desnudos por falta de ropa;
cargan gavillas y pasan hambre;
exprimen aceite en el molino,
pisan en el lagar, y pasan sed.
En la ciudad gimen los moribundos
y piden socorro los heridos.
Y Dios no hace caso de su súplica.
Otros son rebeldes a la luz,
no conocen sus caminos
ni se acostumbran a sus sendas:
al alba se levanta el asesino
para matar al pobre y al indigente;
de noche ronda el ladrón (24, 1-14).

La descripción es precisa, y refleja una cuidadosa atención a la situación concreta del pobre. Se trata de una pobreza que no es fruto del destino o de causas inexplicables, los responsables son más bien señalados despiadadamente. Es un estado de cosas provocado por la maldad de unos cuantos que explotan y despojan al pobre. Por consiguiente, en muchos casos el sufrimiento del inocente apunta a culpables. La vida cotidiana del pobre es muerte, se afirma en la Biblia. Los opresores son por eso llamados asesinos. Lo dice con fuerza el libro del Eclesiástico: «El pan de los indigentes es la vida del pobre, el que se lo niega es homicida; mata a su prójimo quien le quita el sustento, quien no paga el justo salario derrama sangre» (34, 21-22; cf. también Jer 22, 13-17; Am 5, 11-12; Miq 2, 9-10).

La injusticia se hace aún más flagrante por el hecho de que los pobres que carecen de todo, que sufren hambre y sed, trabajan produciendo para otros los alimentos que ellos no pueden alcanzar. Su elemental derecho a la vida no es respetado, él es sin embargo la base de toda justicia [3]. En relación con esa situación el profeta promete, en términos que recuerdan —por contraste— el texto de Job, que el día en que Yahvé haga un cielo nuevo y una tierra nueva, «ya no habrá niños malogrados ni adultos que no colmen sus años (...). Construirán casas y las habitarán, plantarán viñas y comerán sus frutos, no construirán para que otro habite, ni plantarán para que otro coma» (Is 65, 20-22). Promesa del Dios de la *vida* que debe desde ahora transformar la realidad de *muerte* que vive el pobre.

Los opresores, asesinos de los pobres (huérfanos, viudas, trabajador sin salario), operan de noche, esperando tal vez que la oscuridad disimule sus crímenes. Pero la causa de los pobres es la de Dios. Y Job comprende que a ella está ligada también su propia situación. ¿Dónde está Dios en medio de todo esto? ¿No va a hacer caso a la súplica de los pobres? [4]. Esta vez el reclamo no es puramente personal, Job pertenece al mundo de los pobres. Desde allí se alza ahora su pregunta, en ella conflu-

3. Cf. al respecto las interesantes observaciones de J. Pixley, *o. c.*, 110-111.
4. Desde una situación dolorosa el creyente se dirige a Dios y le expresa su desconcierto y al mismo tiempo su confianza. El asunto está presente también en la religiosidad popular. A la pregunta ¿qué hace Dios por nosotros y por qué lo hace?, un trabajador eventual, migrante serrano, expresa el contraste entre su fe religiosa y la realidad que vive: «A veces lo siento como que se hubiera olvidado de los más necesitados; si no, cómo explicar la miseria atroz en que se vive, sobre todo en los barrios». Una trabajadora provinciana, preguntada acerca de lo que Dios debe sentir ante la injusticia que sufren los pobres, opina: «seguramente se sienten humillados; lo que no me explico es por qué lo permite siendo poderoso». Pero no sólo hay perplejidad, a la misma interrogante sobre los sentimientos de Dios, un obrero de Lima de origen provinciano, dice: «Dios debe sentir una pena que a sus hijos privilegiados del evangelio les quiten sus tierras sabiendo que sus reclamos son justos, Dios debe sufrir» (*La Religiosidad Popular en el Perú*, editado por J. L. González [Lima, mimeo, 1984] 47 y 50). Cf. Movimiento de Trabajadores Cristianos, *El mundo de la clase obrera y el compromiso cristiano*, Lima 1984, 97-100.

yen las de todos sus compañeros de infortunio, aquellos que Job acaba de reconocer como tales[5].

2. *La ruta de los perversos*

Siempre en el marco de la teología de la retribución temporal, Sofar abundando en la suerte del malvado enumera entre sus faltas el comportamiento para con los pobres:

> Devoró riquezas y las vomitará,
> porque Dios se las saca del vientre;
> chupará veneno de víboras
> y lo matará la lengua del áspid.
> No gozará viendo acequias de aceite,
> torrentes de leche y miel;
> devuelve sin usarlo el fruto de sus fatigas
> y lo que ganó comerciando no lo disfruta;
> porque explotó y desamparó a los pobres
> y se apropió casas que no había construido (20, 15-19).

Los amigos teólogos, conocedores de la tradición bíblica, saben bien que es pecado grave acumular riqueza en base a la explotación del pobre. Eso contraría el sentido mismo de la presencia del pueblo en la tierra prometida, negación del país de opresión e injusticia que fue Egipto para ellos. El maltrato al indefenso es ofensa a Dios, por eso es frágil —continuará Sofar— la felicidad del malvado:

> porque no supo calmar su codicia,
> no salvará nada de sus tesoros;
> nadie escapa de su voracidad,
> por eso no durará su bienestar (20, 20-21).

5. Respecto de este texto A. Weisser comenta: «Job demuestra que ve claramente los peligros del contraste social y que posee una profunda sensibilidad por la miseria de los desheredados (...). ¿No es acaso cierto que en la historia de la humanidad el grito dirigido a la justicia divina se hace más estridente cuando los desheredados del destino están obligados a vivir en condiciones más duras sin tierra ni casa, sin alimento o vestido, y son lanzados a la necesidad de robar un pedazo de pan o hacer algo peor?» (*o. c.*, 277).

La perspectiva profética sobre el pobre hace así una fugaz aparición en los discursos de los amigos de Job, pero que queda maniatada enseguida por la doctrina de la retribución. Con mayor vuelo Elifaz retomará el punto en su discurso final, gasta así sus últimas municiones. Hay que reconocer que su puntería ha mejorado.

Elifaz ha acusado los golpes dirigidos a una teología abstracta. Job, al terminar el alegato al que responde su amigo, había vuelto a increpar a sus interlocutores: «¿Y me quieren consolar con vaciedades? Sus respuestas son puro engaño» (21, 34). Elifaz responde aguzando sus argumentos. Anteriormente se había referido a la condición pecadora de toda persona humana (cap. 4) y al pecado en general como merecedor de castigo (cap. 15), ahora acusa directamente a Job de ser culpable de graves faltas.

> ¿Acaso te reprocha el que seas religioso
> o te lleva a juicio por ello?
> ¿No es más bien por mucha maldad
> y por tus innumerables culpas?
> Exigías sin razón prendas a tu hermano,
> arrancabas el vestido al desnudo,
> no dabas agua al sediento
> y negabas el pan al hambriento.
> Como hombre poderoso, dueño del país,
> privilegiado habitante de él,
> despedías a las viudas con las manos vacías,
> hacías polvo los brazos de los huérfanos (22, 4-9).

Las precisiones y el listado son muy significativos. Lo que está en cuestión no es el aspecto puramente cultual: haber sido o no religioso; en una clara óptica profética Elifaz reprocha más bien el comportamiento de Job hacia el pobre. La tesis de que el verdadero culto supone la práctica del amor y la justicia es típica de la tradición profética. Elifaz la asume al señalar que por no haber practicado las obras de misericordia, Job ha faltado a la justicia y a Dios. Esa es la razón de su actual situación.

Por eso te cercan lazos,
te espantan terrores repentinos
o tinieblas que no te dejan ver,
y te sumergen aguas desbordadas (22, 10-11).

Elifaz se despide pues reivindicando los derechos del pobre. La clave de su argumento está en suponer —ninguna prueba es presentada en apoyo de esta presunción— que Job ha cometido esos delitos. Nuestro personaje lo negará con vehemencia como lo veremos enseguida. Por ahora Elifaz continúa con su acusación.

Tú dices: «¿Qué sabe Dios,
puede distinguir a través de los nubarrones?,
las nubes lo tapan y no le dejan ver
y él se pasea por la órbita del cielo».
¿Quieres tú seguir la vieja ruta
que hollaron mortales perversos? (22, 13-15).

Es decir, para él, Job se comporta como todo malvado que cree que Dios no ve sus obras. Se trata de un típico reproche al impío. Elifaz parece deducir que si Job niega la retribución temporal es porque piensa que Dios no conoce lo que sucede entre los seres humanos. En efecto, la perspectiva profética, parcialmente adoptada aquí por este teólogo, no le ha hecho abandonar la doctrina de la retribución que junto con sus dos amigos ha defendido con tanto ardor. Su razonamiento —ya lo sabemos— es el siguiente: Job sufre, luego *ha debido* cometer esos pecados. Basándose en los hechos Job recusará esa deducción elaborada desde principios doctrinales, y desprovista de preocupación por saber si las cosas han ocurrido así en la realidad.

A partir de esta posición Elifaz invita a Job a la conversión. Lo hace con vehemencia y belleza de expresión.

Reconcíliate y ten paz con él
y recibirás bienes;
acepta la instrucción de su boca
y guarda sus palabras en tu corazón.

Si te vuelves al Todopoderoso, te restablecerá.
Aleja de tu tienda la injusticia,
arroja al polvo tu oro,
y tu metal de Ofir a los guijarros del torrente,
y el Todopoderoso será tu oro
y tu plata a montones;
él será tu delicia
y alzarás hacia él el rostro;
cuando lo supliques, te escuchará,
y tú cumplirás tus votos;
lo que tú decidas se hará,
y brillará la luz en tus caminos.
Porque él humilla a los arrogantes
y salva a los que se humillan.
El librará al inocente,
y tú te librarás por la pureza de tus manos (22, 21-30).

Esa conversión implica reconocer su falta y apartarse del mal: «Aleja de tu tienda la injusticia». Job es invitado a salir de la «vieja ruta» de los perversos (22, 15) para que brille «la luz en tus caminos» (22, 28); se levantará así la oscuridad que impedía a Job encontrar su propia senda (cf. 3, 23). El camino (en hebreo, *derek*) se opone aquí a la ruta de los perversos y significa la conducta, el caminar hacia Dios cumpliendo su voluntad. Al final está la promesa de liberación: «El librará al inocente y tú te librarás por la pureza de tus manos», es decir, practicando la justicia.

Aunque dentro de los límites de su teología, hay que reconocer que Elifaz ha hecho un gran esfuerzo por acercarse a Job. De otro lado, la perspectiva de éste último se había ampliado al percibir el sufrimiento y la injusticia de la situación del pobre; pero ahora al negar los hechos de los que es acusado por Elifaz, verá más claro que ser justo significa atender y liberar al pobre.

La argumentación de su amigo lo ayudará a poner en movimiento un interesante proceso en el que su caso individual será cada vez menos el centro del debate. Job ensanchará su perspectiva al percibir los sufrimientos e injusticias de que son víctimas los pobres, como lo vimos en el párrafo anterior. Ello le permitirá esbozar un nuevo lenguaje sobre Dios.

Los otros dos amigos Bildad y Sofar dirán también cada uno su último discurso[6]. Requisitorias repetitivas que no son capaces de continuar el atrevido intento de Elifaz, sin duda el más agudo de los tres. Por eso sólo lograrán exasperar a Job.

> ¡Por Dios, que me niega mi derecho,
>   por el Todopoderoso, que me llena de amargura,
> que mientras tenga respiro
>   y el aliento de Dios en las narices,
> mis labios no dirán falsedades
>   ni mi lengua pronunciará mentiras!
> ¡Lejos de mí darles la razón!
>   Hasta el último aliento mantendré mi honradez,
> me aferraré a mi inocencia sin ceder:
>   la conciencia no me reprocha ni uno de mis días.
> Que mi enemigo resulte culpable
>   e injusto mi rival (27, 2-7).

Los tres amigos han dicho todo lo que tenían que decir, sus argumentos se agotaron. Ya no volverán a hablar. Job había proclamado, polemizando con ellos, su integridad y justicia. El convencimiento de su inocencia adquiere la firmeza de una roca en él. En tono solemne afirma ahora que mantendrá dicho predicamento hasta el término de su vida. Nada lo persuadirá de lo contrario, es una cuestión de conciencia. De una conciencia que tiene un elevado sentido de la verdad. Dar razón a los amigos sería mentir, ni su fe en Dios ni su ánimo se lo permiten. Job no apelará al engaño para facilitarse las cosas y lograr un cierto reposo. Su verdad lo deja solo y casi inerme. ¿Quién es el enemigo al que se refiere el último versículo del texto citado? ¿Los amigos? ¿Dios mismo? ¿algún otro? El asunto es discutido.

En la perspectiva legal en la que Job se ha colocado en varias ocasiones, la eventual culpabilidad de quien disputa con él sería una prueba de su propia inocencia. En esta última

6. Cf. cap. 24-27; el texto no se halla en buenas condiciones y los estudiosos difieren en cuanto a la disposición de una parte de los versículos de estos capítulos.

afirmación, más que en acusar a otro, está su interés. Sus palabras —sobre todo si se refieren a Dios— son duras; pero, muy a su pesar, a eso conduce la forma como han sido planteadas las cosas hasta el momento en la polémica teológica con sus amigos. Job está extenuado, el debate también. El camino seguido ha llevado a un callejón sin salida, Job tuvo el coraje de ir hasta el final para comprobarlo. Se requiere aire fresco, un cambio radical de óptica.

El genio poético del autor hará que nuestra legítima ansia de respuesta a las preguntas formuladas quede a un nivel inmediato y primario, ella debe madurar, calar hondo en cada uno de nosotros y tomar cuerpo histórico. No estamos ante una cuestión que puede tratarse mediante lo que B. Pascal llama el «espíritu geométrico» que razona ordenadamente a partir de definiciones y principios; se necesita más bien el «espíritu de sutileza» que supone una mirada fina y global sobre una realidad presente a todos[7]. El poeta nos ayuda a agudizar esta última actitud presentándonos ahora el hermoso poema sobre la Sabiduría (cap. 28) y colocándonos —como en un compás de espera entre las discusiones tenidas y las últimas y más decisivas intervenciones del libro— ante la grandeza de Dios y el misterio del conocimiento de sus propósitos para la humanidad[8].

7. *O. c.*, 256-258.

8. Se trata de un capítulo cuya presencia y signicación en el libro de Job son muy discutidas. N. C. Habel hace un breve recuento de diferentes posiciones al respecto (*o. c.*, 391-392); y sostiene —fiel a la perspectiva que considera el libro de Job como un todo— la excelente armonía de este capítulo dentro de la obra. Habel cree que la relación —señalada por muchos autores— entre «el apartarse del mal es prudencia» (28, 28) y Job que es reconocido al inicio como un hombre «apartado del mal» (1, 1) es decisiva para la interpretación del capítulo con el cual concluiría según él la primera parte del libro. «Así el cap. 28 proporciona una conclusión formal que por un lado es ortodoxa y tradicional, pero por otro se sitúa en directo contrapunto al poema que precede y sirve como un deliberado contraste en relación con la fuerte protesta del héroe que sigue en forma inmediata (cap. 29-31)» (*o. c.*, 393). Esta oposición viene de que el discernimiento (la prudencia) del sabio que se le reconoce a Job no fue suficiente para evitarle sus sufrimientos. «Por eso el poeta subraya nuevamente que la respuesta tradicional y ortodoxa, necesaria como una afirmación de principio, no es aceptable para Job» (*o. c.*,). Job emprenderá otros caminos para descubrir dónde se halla la sabiduría.

Con suavidad y belleza recuerda que el asunto requiere la prudencia (el discernimiento) que da la sabiduría, poseerla es respetar al Señor. El poema reitera también que el ser humano sabe dónde encontrar la plata, el hierro y muchas otras cosas, sin embargo acerca de la sabiduría «sólo Dios sabe su camino, sólo él conoce su yacimiento» (28, 23). Pero sutilmente hace ver de igual manera que algo nuevo es necesario para entrar en el saber de Dios mismo y en la paz de quien está en comunión con él. El cap. 28 juega de este modo el papel de un poético gozne en el desarrollo del libro[9].

En efecto, siempre según Habel, lugar, camino y descubrimiento son los grandes temas que estructuran el cap. 28 (*o. c.*, 394).

9. «Juicio general sobre las discusiones anteriores» lo llama Dhorme, *o. c.*, XLI.

6
Dios y el pobre

Job abrió sus intervenciones con un monólogo, ahora las cierra con otro. Job prosigue la defensa de su integridad, así lo había prometido. Pero haber tenido presente otras inocencias enriquecerá su argumentación y dará una nueva inflexión a su voz. Toma conciencia clara, recordando su pasado y las exigencias de su Dios, del significado religioso del servicio al pobre. Un personaje sorpresa hará su aparición, se trata del fugaz y pretencioso Elihú. Pese a todo —pese a él mismo— tiene algo nuevo que decir, ciertos matices que aportar. Retoma el hilo de la disputa, se distancia de los que habían intervenido hasta el momento y contribuye a ampliar el espacio en que se dará el último diálogo entre Dios y el hombre más justo de la tierra.

1. *Liberar al pobre*

En un largo monólogo (cap. 29-31), que constituye un cierto paralelo con el que sostuvo al inicio en el cap. 3, Job hace un pronunciamiento, una declaración (29, 1) y relee su vida. Se toma tiempo para hacerlo. Ya no discute con esos fatuos teólogos que son sus amigos; al presente habla para sí mismo, o tal vez para un público más amplio, y lo hace con mayor madurez. Se trata de una especie de testimonio de su vida, de un

alegato en el juicio que había pedido varias veces. No olvida por eso la última acusación de Elifaz, ella lo ha estimulado a comprender que la inocencia no es sólo una cuestión de honestidad individual. Se trata más bien, y ante todo, de un comportamiento hacia el pobre, predilecto del Señor.

Job rememora con nostalgia «los viejos días cuando Dios velaba sobre mí» (29, 2), época en que todo era felicidad. Recuerda también cuál era su comportamiento entonces:

> Yo libraba al pobre que pedía socorro
> y al huérfano indefenso,
> recibía la bendición del vagabundo
> y alegraba el corazón de la viuda;
> de justicia me vestía y revestía,
> el derecho era mi manto y mi turbante.
> Yo era ojos para el ciego,
> era pies para el cojo,
> yo era el padre de los pobres
> y examinaba la causa del desconocido.
> Le rompía las mandíbulas al inicuo
> para arrancarle la presa de los dientes (29, 12-17).

La justicia *(ṣedaqáh)* y el derecho *(mishpaṭ)* son dos términos claves en la Biblia, su establecimiento es una de las grandes exigencias bíblicas (cf. Gén 18, 19), porque es la tarea propia de Dios[1]. Job había hecho de ella una forma permanente de vida («me vestía y revestía», v. 14). La justicia y el derecho no

1. «El significado más frecuente de este binomio *(mishpaṭ weṣedaqáh)* es el afán por sacar adelante los derechos conculcados, pero especialmente del pobre y del desvalido, es decir, los derechos de aquél que no tiene de por sí medios de sacarlos adelante. Los poderosos ya sacan adelante, sin que nadie les ayude, sus derechos. No necesitan que los ayuden. En cambio, los "débiles" de la Biblia nunca podrán recuperar sus derechos si no hay quien les ayude (...) El Dios de la Biblia, el que se ha revelado, aparece no como un *ser* sino como una *interpelación;* el *mishpaṭ,* como un implacable imperativo de amor al prójimo necesitado, en su actuar y en su interpelar (J. Alonso Díaz, *Las "buenas obras" (o la "justicia") dentro de la estructura de los principales temas de teología bíblica,* en *Fe y justicia,* Salamanca 1981, 13 y 18. Cf. del mismo autor, *Términos bíblicos de justicia social traducción de equivalencia dinámica:* Estudios Eclesiásticos 51 (1976) 95-128.

pueden ser promovidos en abstracto sino en relación con la inhumana situación que viven los huérfanos, las viudas, los extranjeros, trilogía clásica en la Biblia para decir los pobres. «Padre de los pobres» es precisamente una calificación que corresponde a Dios: «padre de huérfanos y defensor de viudas es Dios en su santa morada» (Sal 68, 6). Ese es el comportamiento que deben tener los que desean ser fieles al Señor: «Sé padre para los huérfanos», se prescribe en Eclesiástico 4, 10 (cf. también Is 22, 21)[2]. Sin olvidar que ese compromiso implica oponerse a los opresores e inicuos (cf. Sal 3, 8; 58, 7; 101, 8)[3].

Este requerimiento significa que los pobres no son personas castigadas por Dios (como lo afirma implícitamente la doctrina de la retribución temporal), son más bien amigos suyos, por eso dar algo al necesitado es dárselo a Dios mismo. «Quien se apiada del pobre presta al Señor» (Prov 19, 17); e inversamente «Quien explota al necesitado afrenta a su Hacedor» (Prov 14, 31; cf. 17, 5). Esa perspectiva será llevada a su máxima exigencia cuando Cristo se identifique con los pobres de este mundo (cf. Mt 25, 31-46).

La imagen misma de padre empleada en la Biblia subraya la cercanía y el afecto que deben caracterizar ese compromiso. Pero también señala la firmeza; la defensa del pobre supondrá su liberación («yo libraba al pobre», v. 12), así como el rechazo de aquellos que los oprimen y despojan: «le rompía las mandíbulas al inicuo para arrancarle la presa de los dientes» (v. 17).

La vida de Job da testimonio de su solidaridad con el pobre y el indefenso:

> No obstante, no levanté mi mano contra el pobre,
> cuando en su infortunio clamaba a mí.
> ¿No lloré con el oprimido,
> no tuve compasión del pobre? (30, 24-25)[4].

2. Citemos nuevamente a Guamán Poma; el dolor y la perplejidad que le produce la situación de los indios hacen —lo hemos visto— que apele e interrogue a Dios. Pero su actitud de queja y protesta no le hace olvidar que según el Dios de Jesucristo "buena y santa cosa es favorecer a los pobres"» (*o. c.,* 1106).

3. Cf. A. Wiesser, *o. c.,* 310.

4. El v. 24 es de difícil lectura, razón por la cual existen diferentes traduccio-

Es un texto similar al 29, 12-17, pero aquí se añade una queja de Job a Dios. Job había suplicado justicia sin ser escuchado, él en cambio sí supo oír a los pobres. Por eso dice triste y desganado: «Esperé dicha, me vino desgracia; esperé luz, me vino oscuridad» (30, 26).

De esta manera Job responde a Elifaz, cuyas acusaciones se basan en hechos de su propia invención. El desprecio por el pobre no fue el comportamiento pasado de Job. Al contrario puede más bien gloriarse de haber realizado las obras de misericordia y haber practicado de este modo la justicia, más allá de las exigencias del orden legal. Por consiguiente, él no ofrecía a Dios sacrificios engañosos ni trató de sobornarlo practicando un culto vacío de gestos de amor hacia el pobre, predilecto de Dios. Fue siempre atento a una indicación que el libro del Eclesiástico expresa de esta manera:

No lo sobornes, porque no lo acepta,
no confíes en sacrificios injustos;
porque es un Dios justo
que no puede ser parcial;
no es parcial contra el pobre,
escucha la súplica del oprimido;
no desoye los gritos del huérfano
o de la viuda cuando repite su queja (Eclo 35, 14-17).

Pero si es así, el asunto sigue en pie: si su sufrimiento no es el resultado de una vida pecadora, ¿cómo comprender la justicia divina? Convencido de su inocencia, Job proclama que él siempre fue respetuoso de los derechos de los más pobres. Esto lo lleva a hacer una solemne declaración sobre la igualdad de todas las personas ante Dios[5].

nes de él. Aquí, alejándonos de la versión de L. Alonso Schökel, asumimos la que presenta E. Dhorme y siguen la Biblia de Jerusalén y N. C. Habel (*o. c.*, 416), y que el mismo L. Alonso Schökel considera posible (*o. c.*, 425).

5. En referencia a este texto, R. Gordis dice con legítimo entusiasmo —aunque exagere un poco los términos— que él «contiene la más notable afirmación en la Biblia —no superada en ningún otro lugar— sobre la igualdad de todos los seres humanos: igualdad que viene de su origen común: ser obra de la mano de Dios» (*The Book of Job*... 350).

Si denegué su derecho al esclavo o la esclava,
cuando pleiteaban conmigo,
¿qué haré cuando Dios se levante,
qué responderé cuando me interrogue?
El que me hizo a mí en el vientre, ¿no lo hizo a él?,
¿no nos formó uno mismo en el seno? (31, 13-15).

Este texto tiene parentesco con uno del profeta Malaquías que en base a la paternidad única de Dios plantea las exigencias éticas de la alianza: «¿No tenemos todos un solo padre? ¿No nos creó un mismo Dios?, ¿por qué uno traiciona a su hermano profanando la alianza de nuestros padres?» (2, 10)[6]

El tono desafiante continúa, en una retórica forma condicional Job recuerda los caminos de su compromiso con los pobres.

Si negué al pobre lo que deseaba
o dejé consumirse en llanto a la viuda,
si comí el pan yo solo
sin repartirlo con el huérfano,
porque desde su juventud creció junto a
mí como junto a un padre
y desde el vientre de su madre lo guié[7],
si vi al vagabundo sin vestido
y al pobre sin nada con qué cubrirse,
y no me dieron las gracias sus carnes,

6. En relación a estos textos de Job y Malaquías dice A. Heschel, gran conocedor de la temática profética en la Biblia: «Así nació la idea de una sola historia. *Un acontecimiento o situación particular es relacionada con Aquel que* gobierna por encima de todas las naciones. Así como el conocimiento de la naturaleza surgió con el descubrimiento de los principios que determinan lo que ocurre en la naturaleza, así la conciencia de la historia es el resultado de la conciencia de que un solo Dios juzga todos los acontecimientos de la historia» (*The prophets* I, New York 1969, 170).

7. Alonso Schökel y Sicre, con otros autores, traducen «desde mi infancia me crió como padre y desde el seno materno me guió» (ver su fundamentación en *o. c.*, 437), haciendo de Dios el sujeto de la frase; colocan por eso este versículo 18 inmediatamente después del v. 15. El texto es difícil, pero siguiendo los análisis de Dhorme, Habel y otros preferimos la traducción que presentamos que nos parece, además, estar en coherencia con las afirmaciones de Job en estos capítulos.

calientes como el vellón de mis ovejas;
si alcé la mano contra el inocente
cuando yo contaba con el apoyo del tribunal
¡que se me desprenda del hombro la paletilla
y se me descoyunte el brazo! (31, 16-22).

Job está seguro de haber obrado bien y precisa en qué han consistido sus gestos. Atención a las necesidades de los pobres, consuelo a los afligidos, alimento para el hambriento, guía para el huérfano, vestido y hogar para el desvalido, justicia para el inocente. Se trata de un listado de obras de misericordia como encontraremos en otros lugares de la Biblia, ellas expresan una exigencia de comportamiento para el creyente en el Dios de la alianza [8]. Job las hizo norma de su vida, la acusación de Elifaz (cf. cap. 22) no tiene asidero en la realidad. Es más, supo compartir su mesa con el pobre; pero esto no fue un gesto ocasional provocado por una emoción pasajera. En efecto, Job mantuvo siempre una gran cercanía con el huérfano («desde el vientre de su madre» [v. 18] dirá hiperbólicamente) y buscó ser un padre para él (la misma idea en 29, 16: «yo era el padre de los pobres»).

A esta práctica hacia el pobre se añade una especie de justicia ecológica para con la tierra, madre de la vida y del alimento para todos; frente a ella y a los que la trabajan Job se encuentra igualmente inocente.

Si mi tierra ha gritado contra mí
o sus surcos han llorado juntos,
si comí su cosecha sin pagarla
asfixiando a los braceros,
¡que mi tierra dé espinas en vez de trigo;
en vez de cebada, ortigas! (31, 38-40).

Padre de los pobres, y adversario de los que quieren devorarlos, así se ve Job a sí mismo. Se considera justo porque

8. «La medida de la responsabilidad hacia los otros deriva de la responsabilidad hacia Dios, ante El Job tendrá que rendir cuentas cuando "se levante para juzgar"» (A. Weisser, *o. c.*, 322).

intentó ser próximo y solidario con los oprimidos y despojados: «¿no lloré con el oprimido, no tuve compasión del pobre? (...) el forastero no tuvo que dormir en la calle, porque yo abrí mis puertas al caminante» (30, 25 y 31, 32). Establecer «la justicia y el derecho» supone liberar al pobre de la situación inhumana y de explotación en que vive. En eso consiste, Job tiene ahora una conciencia clara del asunto, la inocencia ante Dios y los seres humanos que él ha proclamado a lo largo de la discusión con sus amigos [9].

Este compromiso con el pobre es significativamente vinculado a un tema central en la Biblia: el rechazo a la idolatría. Job afirmará después de recordar sus gestos hacia los desvalidos:

Lo juro:
No puse en el oro mi confianza
ni llamé al metal precioso mi seguridad;
no me complacía con mis grandes riquezas,
con la fortuna amasada por mis manos.
Mirando al sol resplandeciente
o a la luna caminar con esplendor,
no me dejé seducir secretamente
ni les envié un beso con la mano.
(También esto es delito que compete a los jueces,
pues habría negado al Dios del cielo) (31, 24-28).

No fue un codicioso, un idólatra como diría san Pablo [10]. El dinero no fue su dios, no le confió su vida [11], así como no la encomendó al sol o la luna. Esto habría sido negar al «Dios del

9. K. Barth habla a propósito de los textos citados (cap. 29-31) de «la tendencia social, incluso política, de la ética» que se expresa en estos capítulos del libro de Job (*o. c.*, 21).

10. «... Y la codicia, que es una idolatría» (Col 3, 5); «ningún fornicario, inmoral o codicioso —que es ser idólatra— tendrá parte en el reino de Cristo y de Dios» (Ef 5, 5). «Pacto contra la idolatría» llama S. Terrien a ese texto de Job, *o. c.*, 210.

11. R. Gordis comenta: «Job repudia la idolatría de la riqueza que toma dos formas: confianza en las posesiones propias sintiéndose así libre para oprimir a otros (v. 24) y alegría de avaro por ser dueño de oro (v. 25)» (*The Book of Job*... 350).

cielo». Su existencia quiso ser por el contrario una entrega al Dios que ama preferentemente a los pobres, por ello buscó ser atento a las necesidades de éstos [12]. En esa entrega consiste su inocencia. Entonces, una vez más, ¿por qué el dolor injusto que padece? «¡Ojalá hubiera quien me escuchara!» (31, 35), exclamará Job casi al terminar su último discurso.

2. *Pedagogía divina y clamor de los oprimidos*

Todo hacía pensar que ahora se escucharía la palabra de Dios. Job ha reclamado insistentemente su comparecencia [13]. Pero esto no ocurre todavía, sorpresivamente surge Elihú [14]. Nada había anunciado la presencia de este personaje durante la discusión de Job con sus amigos. No se habla de él en el prólogo y tampoco se le mencionará en el epílogo [15]. Hasta el

12. A juicio de J. L. Sicre, «donde mejor queda reflejada la alternativa entre Dios y la riqueza dentro de la literatura sapiencial es en tres pasajes del libro de Job. A pesar de su brevedad, son de los textos más profundos e interesantes sobre el tema». Se trata de 21, 14-15; 22, 14-26 y 31, 24-28. En relación a este último el autor escribe: «Teniendo en cuenta los versos anteriores se despeja también una incógnita importante: la de saber cuándo un hombre no pone su confianza en la riqueza. A partir del verso 13 indica Job cuál fue su conducta: no negó su derecho al esclavo o la esclava cuando pleitearon con él, no negó al pobre lo que deseaba, compartió sus bienes con la viuda y el huérfano, vistió al desnudo, no se apropió de lo ajeno ni explotó a los campesitos. En síntesis, Job no buscó enriquecerse ni vivió sólo para sí. Por eso puede afirmar con justicia que no puso en el oro su confianza» (*Los dioses olvidados. Poder y riqueza en los profetas preexílicos*, Madrid 1979, 162 y 164).

13. Cf. más adelante (cap. 8) las consideraciones sobre el combate espiritual.

14. Se trata del único nombre hebreo de los personajes del libro. Es similar al nombre del profeta Elías (Eliyah), literalmente: Yah es mi Dios.

15. Muchos autores piensan que los cap. 32-37 que traen los discursos de Elihú son una interpolación: «para la mayoría de los comentadores modernos el carácter de añadido de estos seis capítulos no ofrece ninguna duda» (J. Lévêque, *o. c.*, II, 537). Ellos serían la obra del mismo autor del libro de Job, o de algún lector posterior asustado o irritado por un escrito atrevido y provocador. Esta última es la posición de L. Alonso Schökel (*o. c.*, 456), quien considera, además, que estos capítulos son inferiores literariamente hablando a las partes centrales del libro (Cf. también R. A. F. Mackenzie *Job*, en *Comentario Bíblico San*

momento se había limitado a oír lo que expresaban los mayores; como todos los jóvenes de sociedades tradicionales (pensemos en el mundo campesino de nuestras serranías) no se atrevía a intervenir. Sus pocos años no le dan la experiencia necesaria para hacerlo. Pero Elihú se decide ahora a romper con ese respetuoso silencio, porque el largo debate que ha escuchado le ha causado una profunda decepción. Elihú toma la palabra:

> Yo soy joven y ustedes son ancianos,
> por eso, intimidado, no me atrevía
> a exponerles mi saber.
> Me decía: «que hablen los años,
> que la edad madura enseñe sabiduría».
> Pero es un espíritu en el hombre,
> el aliento del Todopoderoso el que da inteligencia.
> No es la autoridad quien da la sabiduria
> ni por ser anciano sabe uno juzgar (32, 6-9).

Convencido de que tiene algo que decir frente a las justificaciones de Job y a la incapacidad de los amigos para replicarle («ninguno de ustedes refutó a Job ni respondió a sus argumentos», 32, 12). Lo que ha oído le hace caer en la cuenta que la inteligencia de las cosas la da Dios y no la ancianidad; Elihú se decide entonces a hablar, se considera inspirado y en esta postura sale a escena [16]. No es un amigo de Job, su decir será por eso algo frío y distante. Su propósito no es consolar —como fue la intención primera de Elifaz y sus compañeros— sino enseñar y juzgar.

> Quiero tomar parte en la discusión,
> yo también expondré lo que sé,
> porque me siento henchido de palabras

Jerónimo II, Madrid 1971, 493). Sea lo que fuere, como lo dice el propio Alonso Schökel, ellos pertenecen canónicamente al libro de Job; tienen además para nosotros interés porque retoman parcialmente el tópico que estamos trabajando de la relación entre Dios y el pobre.

16. Por esa razón W. Vogels califica como carismático el lenguaje de Elihú (*art. cit.* 850).

y su ímpetu me oprime las entrañas;
mis entrañas están como odres nuevos
que el vino encerrado revienta.
Hablaré y me desahogaré,
abriré los labios para responder (32, 17-20)[17].

Elihú adopta un tono personal y se dirige desafiante a Job llamándolo varias veces por su nombre. Lo hace no sin cierta arrogancia, muy seguro de sus ideas. No tiene en cuenta la situación de Job ni sus sufrimientos; no hace suya tampoco su dura experiencia, ni sus angustiosos interrogantes; la preocupación de Elihú recorre otro camino y tiene otra motivación: defender lo que él considera la doctrina correcta.

Hazme caso, Job, escúchame;
guarda silencio que voy a hablar.
Si tienes algo que responder, dilo,
habla, que estoy dispuesto a darte la razón.
Si no la tienes, escúchame,
calla, y te enseñaré sabiduría (33, 31-33).

A pesar de su actitud presuntuosa, Elihú conoce bien lo que se ha discutido hasta el momento y esto le permite incidir en puntos importantes. El joven teólogo recuerda, en primer lugar, la grandeza de Dios (más tarde hará una larga e insistente disquisición sobre el tema). Partiendo de allí Elihú estará en condiciones de presentar una versión compleja y flexible de la doctrina de la retribución temporal. Elihú no renuncia a ella, dirá por eso a Job: «Dios paga al hombre sus obras, lo retribuye según su conducta; ciertamente Dios no obra mal, el Todopoderoso no tuerce el derecho» (34, 11-12). Pero Elihú toma cierta distancia de los amigos de Job, su posición es más matizada, e incluso novedosa. Elihú cita a Job y le reprocha indignado su actitud de acusador de Dios. Le dice con su habitual tono engolado:

17. Ya hemos hecho notar la ironía del poeta al poner en labios de Elihú palabras muy semejantes a las de Elifaz (15, 2) de las que se burla Job (16, 2), cf. *supra*, 74.

Tú ya lo has dicho en mi presencia
y yo te he escuchado:
«Yo soy puro, no tengo delito,
soy inocente, no tengo culpa,
pero él halla pretextos contra mí,
y me considera su enemigo,
me mete los pies en el cepo
y vigila todos mis pasos».
En eso no tienes razón —te contesto—
porque Dios es más grande que el hombre.
¿Cómo te atreves a acusarlo
de que no da cuenta de ninguno de sus actos? (33, 8-13).

«Dios es más grande que el hombre», ésta es una honda convicción de Elihú y, como lo hemos anotado, uno de sus temas centrales. El atrevimiento de Job viene de que ignora el papel que la adversidad puede tener en los planes de Dios. Estamos ante una realidad fina y polivalente. Lo que interesa escudriñar a Elihú no es tanto de dónde y por qué viene el sufrimiento, sino el para qué, su finalidad dentro de la providencia divina. Las sendas de Dios no son fácilmente comprensibles y lo serán menos con las categorías simples que manejan Job y sus amigos.

Dios sabe hablar de un modo o de otro,
y uno no se fija:
en sueños o visiones nocturnas,
cuando el letargo cae sobre el hombre
que está durmiendo en su cama,
entonces le abre el oído
y lo aterroriza con sus avisos,
para apartarlo de sus malas acciones
y protegerlo de la soberbia,
para impedirle caer en la fosa
y cruzar la frontera de la Muerte.
Otras veces lo corrige en el lecho del dolor
con la agonía incesante de sus miembros,
hasta que aborrece con toda el alma la comida
y su garganta el manjar favorito (33, 14-20).

La contribución de Elihú al debate es importante y muy propia. Dios emplea diferentes caminos para hacerse conocer, el sufrimiento puede ser uno de ellos (el tema había sido esbozado por Elifaz: 5, 17-18). Ante la impaciencia de Job, Elihú le advierte el peligro de desoír a Dios. Hay que estar atento, eso puede suceder en forma inesperada. La desgracia no siempre es castigo, como lo suponían los amigos y el mismo Job; ella puede tener también una función pedagógica[18]. Job se quejaba de que Dios no se dirigía a él, Elihú le responde que el sufrimiento puede encerrar una revelación de Dios. Más adelante el recién llegado retoma el punto, y hablando de Dios dice: «Con la aflicción él salva al afligido, abriéndole el oído con el sufrimiento» (36, 15). El dolor dispone a escuchar y a acoger la palabra de Dios.

Esta explicación no suprime el misterio de la presencia del sufrimiento en la existencia humana. Pero a través de Elihú, el poeta ha querido transmitir una respuesta, presente también en su tiempo[19], en el camino que enfrenta la difícil cuestión del contraste entre la doctrina de la retribución y la experiencia humana. Pero es claro que ella no es suficiente para el autor; lo mejor de su reflexión será presentado en los discursos de Dios en medio de la tormenta.

Por ahora Elihú invita a Job a un cambio de actitud. Todo esto debe terminar en una conversión a Dios: «Suplicará a Dios y él lo atenderá, le mostrará su rostro con júbilo, restituirá al hombre su salvación» (33, 26). En efecto, la afirmación del

18. «Finalmente esta abertura sobre el misterio de la pedagogía divina constituye el aporte más personal y más durable de Elihú a la teología del sufrimiento» (J. Lévêque, *o. c.* II, 574).

19. Isaías, con el tema del Servidor sufriente, rompe con la doctrina tradicional del sufrimiento ligado al pecado. Isaías postula que el dolor humano puede no ser un castigo y tener más bien otra significación en los designios de Dios. R. Gordis cita Isaías, cap. 52, y comenta: «Por primera vez, el profeta afirmaba la posibilidad de un sufrimiento nacional que no era la consecuencia de un pecado nacional, sino por el contrario un trágico, pero indispensable elemento en el proceso de la educación moral de la raza. Por primera vez el lazo entre sufrimiento y pecado es cuestionado. Esta intuición del Segundo Isaías será profundizada por el autor de Job» (*The Book of God...* 145).

valor pedagógico del dolor humano está en el contexto de un tópico que, como hemos dicho, es particularmente caro a ese impetuoso orador: la grandeza de Dios. Sobre ella volverá en los cap. 36 y 37 con lenguaje que parece —a primera vista— adelantar los discursos de Dios. Notemos que Job también se había referido a ese tema varias veces.

Según Elihú, el litigio que Job entabla a Dios es absurdo e irrespetuoso. «No toca al hombre señalar un plazo para comparecer a juicio con Dios» (34, 23). A través de sus discursos entendemos que él no cree que Dios accederá al pedido y al desafío de Job: Dios no vendrá a hablarle, es demasiado grande para eso. Además con los discursos que acaba de dirigirle, Job ya tiene bastante para satisfacer su inquietud, piensa el joven y autosuficiente teólogo...

Hay un segundo punto en el que insistirá Elihú. Se trata de la postura de Dios frente a los pobres, aquí Elihú asume un estilo de tipo profético para discurrir sobre Dios. Con toda la tradición de Israel afirmará que Dios es aquel que «hace justicia al pobre» (36, 6).

Elihú comienza por recordar que para Dios todos los seres humanos son iguales. Este es un elemento fundamental de su justicia.

> Dios no es parcial a favor del príncipe
> ni favorece al rico contra el pobre
> pues todos son obra de sus manos (34, 19).

Si hay una diferencia ésta será en favor de los más débiles, oprimidos por los poderosos.

> Tritura a los poderosos sin tener que indagar
> y en su lugar nombra a otros;
> como conoce sus acciones,
> los trastorna de noche y quedan deshechos;
> como a criminales los azota
> en la plaza pública
> porque se apartaron de él
> y no siguieron sus caminos,
> haciendo que llegara a Dios el clamor de los pobres
> y que oyera el clamor de los afligidos (34, 24-28).

Job había intuido ya la mediación del compromiso con el pobre para obtener una auténtica justicia y como exigencia de Dios. Elihú va a referir ese comportamiento a Dios mismo. Lo hará algo formalmente y sin salir del todo de la doctrina de la retribución, pero su insistencia en el punto es una contribución al debate. Dios hace justicia al pobre; por eso se apartan de él quienes oprimen a los pobres. Eso es lo que significa salirse del camino, es decir de la conducta, que el Señor prescribe a los que creen en él. El maltrato a los débiles hará que éstos clamen a Dios, y su grito será oído. La alusión a la experiencia paradigmática del Exodo es clara («he escuchado su clamor en presencia de sus opresores», Ex 3, 7).

Esta relación entre Dios y el pobre constituye precisamente el meollo del mensaje profético. El Señor está siempre vigilante y dispuesto a escuchar la voz de los pobres, aunque a veces esa atención pueda revestir formas discretas. Job se había permitido dudar de esa preocupación, por eso Elihú lo apostrofa:

> Porque esté quieto, ¿quién podrá condenarlo?
> y si esconde su rostro, ¿quién podrá verlo?
> Vela sobre pueblos y hombres
> para que no reine el impío
> ni haya quienes engañen al pueblo (34, 29-30).

Elihú parece pensar que ha dicho la última palabra en el dabate; no será así, ocurre más bien que, como lo hemos recordado, no se le volverá a mencionar en el libro. Pero su participación en la disputa —en la que todavía faltan tramos decisivos— nos dispone a oír a Yahvé, tanto por lo que el joven teólogo aporta, como por los enormes vacíos de su intervención[20].

20. Para N. C. Habel el papel de los discursos de Elihú es lograr deliberadamente un clima adverso «a la aparición de Yahvé tan deseada por Job» (*o. c.*, 33). Elihú aleja esa posibilidad al afirmar que Dios ha dejado en su obra las claves necesarias para que los seres humanos puedan conocer su trascendencia e interpretar su designio en la historia. Eso es lo que él acaba de hacer para beneficio de Job. El pedido de comparecencia que se hace a Dios está por consiguiente fuera de lugar. Se crearía así un cierto suspenso teológico —piensa Habel que los discursos de Dios «desde la tormenta» romperán.

Conviene retomar rápidamente lo afirmado en esta segunda parte; es un jalón en la búsqueda de Job para aprender a hablar de Dios. Job comenzó planteando su dolor y luego la injusticia de su caso personal. Su punto de partida es la experiencia y la fe en el Dios vivo, desde ellas cuestiona, y poco a poco va reduciendo a escombros, la doctrina de la retribución expuesta pomposa y abstractamente por los tres amigos y con mayor sutileza por Elihú.

Pero el diálogo lo fue llevando a ampliar su enfoque, se produce así un desplazamiento cargado de consecuencias. Job se interroga sobre la situación de otros, de los pobres, y su sufrimiento inmerecido. «¿Y Dios no va a hacer caso a su súplica?» (24, 12) pregunta Job incisivamente. Ahondando en el punto, Job recuerda (sin mencionarlo explícitamente) las grandes exigencias de la alianza: creer en Dios implica la solidaridad con el pobre en orden a aliviar su sufrimiento inmerecido, estableciendo «la justicia y el derecho»[21]. Es un gran tema en la tradición profética de Israel.

Vienen a su memoria entonces sus propios gestos en ese sentido. A través de ellos, Job supo hablar de Dios. Ahora que comparte en carne propia la suerte de los pobres, el discurrir sobre Dios se hará más hondo y veraz. En efecto, el compromiso con el pobre proporciona un terreno firme para un lenguaje de carácter profético sobre Dios. Los profetas reiteran constantemente la importancia de la fidelidad a la alianza; severos con las faltas de su pueblo, ellos hablan *en lugar* de Dios (eso es lo que significa la palabra hebrea *nabí*, profeta). Al mismo tiempo su lenguaje es ante todo un hablar *sobre* Dios mismo.

Ese lenguaje se arraiga históricamente en el compromiso con el pobre, preferido de Dios. A partir de allí Dios se revela bajo aspectos que permanecen ignorados desde otros ángulos. Surgen también nuevas exigencias de comportamiento: «quien se burla del pobre afrenta a su Hacedor», se dice en el libro de

21. Algunos comentadores creen ver en 15, 19 una alusión explícita a la alianza en el libro de Job: «a ellos solos les dieron el país y ningún extranjero transitó entre ellos».

los Proverbios (17, 5). Dios es el fundamento último y englobante de la conducta humana. Esa es la noción central de la ética del reino de Dios, cuyo anuncio se va perfilando a lo largo de la Biblia y que alcanza su plenitud en Jesús el Mesías.

Esta percepción, que retoma parcialmente Elihú, da a Job una pista para hablar de Dios desde su experiencia de dolor e injusticia. Salir de sí mismo, ayudar a otros que sufren —sin esperar resolver primero sus propios problemas— es encontrar un camino hacia Dios. Entender el porqué de su injusta situación es una pregunta urticante para Job. Pero ahora empieza a percibir que ella no puede ser obstáculo al compromiso inmediato con el pobre. Las necesidades de los otros no pueden ser dejadas para más tarde, para el momento en que todo esté claro [22].

Además, la solidaridad con los marginados y dolientes de este mundo le dará más fuerza a su pedido de explicación acerca de la relación entre el Dios justo y el sufrimiento del inocente. Pero, sobre todo, Job se percatará que el compromiso con los pobres significa plantear las cosas en un terreno sólido; desde fuera de su mundo individual, desde las impostergables urgencias de otros. Todo lo cual constituye el inicio de una respuesta a sus interrogantes. Es decir, un paso en la ruta hacia un hablar sobre Dios. Un Dios del que Job, desde lo más hondo de él mismo, sabe que quiere la justicia. Por eso piensa que habiéndola practicado él, hacía la voluntad de Dios.

No obstante, este lenguaje sobre Dios, que podemos llamar profético, no es suficiente. El apetito de comprensión, que sus dificultades han despertado y enardecido, no está satisfecho. Job —insaciable— busca a tientas y combatiendo contra falsas imágenes, el profundo sentido de la justicia divina y un encuentro pleno con el Dios de su fe y su esperanza.

22. Pese a diferencia de perspectiva vale la pena citar la frase de un personaje de Camus que no ve claro en el problema del mal, pero que afirma con sensibilidad: «he decidido colocarme del lado de las víctimas, en toda ocasión, para limitar los daños» (*La peste*, en *o. c.*, 1424-1425).

TERCERA PARTE

El lenguaje de la contemplación

¿Cómo hablar de Dios desde la experiencia del sufrimiento del inocente? Esa es la cuestión central del libro de Job. La relación Dios-pobre ha abierto una senda para responder a esa interrogante. El compromiso con los más olvidados es una exigencia del Dios de la Biblia, no es necesario que todo esté claro para ver la urgencia de ese requerimiento y ponerlo en práctica. Es una primera expresión del desinterés de la fe que el satán había puesto en duda en el umbral de los diálogos de Job. En ese compromiso nace un lenguaje sobre Dios con incidencia en el comportamiento concreto del creyente, se recupera así la perspectiva ética, presente en la teología de la retribución, pero colocándola en contexto muy distinto.

Con esta línea profética sobre Dios converge otra que nace modestamente pero que al final se presenta en forma casi explosiva: ella está constituida por el lenguaje místico. Su primera expresión se sitúa con sencillez y profundidad al nivel de la fe popular. El segundo momento revestirá el carácter de un combate con Dios, doloroso y atrevido, pero con la marca indeleble de la esperanza. La satisfacción de esa esperanza será el último paso en el proceso que lleva al hablar contemplativo. Se trata de la visión de Dios y de la aceptación confiada y gozosa de sus planes.

Dos experiencias, dos aproximaciones, dos lenguajes acerca de Dios; pero estrechamente vinculados, enriqueciéndose mutuamente y ayudando cada uno a comprender mejor al otro. Además ambos, y no sólo el segundo, manifiestan el desinterés de la religión materia de la apuesta que puso todo el proceso en movimiento.

7
Todo viene de Dios

Ante sus desgracias el justo Job tiene una primera y espontánea respuesta de aceptación y de confianza en Dios. Exclama dolido pero convencido:

> Desnudo salí del vientre de mi madre
> y desnudo volveré a él.
> El Señor me lo dio, el Señor me lo quitó:
> ¡bendito sea el nombre del Señor! (1, 21).

Se trata de un texto célebre muchas veces citado, fuente sin duda de la afirmación —tan repetida— referente al «paciente» Job. En lugar de *maldecir* como pretendía el satán, Job *bendice* el nombre del Señor. El narrador podrá sostener con razón: «A pesar de todo, Job no pecó ni acusó a Dios de desatino» (1, 22).

La segunda prueba en la que a la pobreza se añade la enfermedad, no le hará cambiar de opinión. Job «sentado en medio de la ceniza», acosado por la desgracia, se niega sin embargo a seguir el exasperado consejo de su esposa que le increpa: «¿Todavía persistes en tu honradez? Maldice a Dios y muérete» (2, 9). El satán parecería haber encontrado un eco entre las personas cercanas a Job y que sufren con él, éste responde con firmeza: «Hablas como una necia. Si aceptamos de Dios los bienes, ¿no vamos a aceptar los males?» (2, 10). Es la misma contestación que había sido dada ante el primer embate satánico: aceptación de la voluntad de Dios.

El párrafo concluye con una afirmación del autor del libro: «a pesar de todo, Job no pecó con sus labios» (2, 10). Es decir, no dijo mal de Dios, pese a su pobreza, su soledad y sus sufrimientos; por el contrario, Job expresó un profundo sentido de la gratuidad del amor de Dios. Todo viene de él y todo es dado graciosamente por él, no hay en consecuencia derecho a reclamo alguno. Contrariamente a lo que pretendía el satán, la religión de Job es desinteresada, es gratuita, «por nada». No requiere el bienestar material para confiar en Dios. Después de cada prueba se dice que Job «persiste en su honradez». Esta terquedad da testimonio de que su fe y su comportamiento no están motivados por compensaciones materiales. Desde ahora se nos indica, por consiguiente, que la gratuidad es un rasgo central de la fe auténtica en Dios. Esta será también la nota final del libro.

Se trata de un lenguaje frecuente en el pueblo pobre y creyente. Cuántas veces ante la pérdida de un ser querido oímos a la gente sencilla expresarse como Job: «Dios me lo dio, Dios me los quitó». Se ha hablado a este propósito de "la fe del carbonero". No parece exacto. Hay aquí algo más hondo, que una persona ilustrada tiene dificultad para captar. La fe popular denota un gran sentido del señorío de Dios, ella vive espontáneamente lo que Yahvé dice en el Levítico: «La tierra no puede venderse para siempre, porque la tierra es mía, ya que ustedes son para mí como forasteros y huéspedes» (25, 23). La fe popular vive profundamente la convicción de que todo pertenece al Señor, todo viene de él [1]. Ella se expresa bien en la

1. Citemos algunos testimonios al respecto. Un campesino serrano a propósito del cuidado que Dios tiene de nosotros dice: «como un padre nos cuida de nuestros males que tenemos, de nuestra pobreza, de nuestra hambre... pero también se molesta y nos castiga cuando no lo queremos; nos manda lluvia, así es un padre». Una mujer aymara opina: «siempre hay Dios, si no hubiera no estaríamos comidos, vestidos, y no existiría nada y nosotros viviríamos mal si no sentimos a él» (*La Religiosidad popular en el Perú*, 46). Una persona de la región amazónica peruana afirma: «Dios es bueno, amable, nos salva, nos da vida. Somos amigos cuando nos acercamos a él» (citado en la excelente obra de J. Regan, *Hacia la tierra sin mal. Estudios de la religión del pueblo de la Amazonia*, Iquitos 1983).

hermosa oración de David: «todo es tuyo y te ofrecemos lo que tu mano nos ha dado. Ante ti somos emigrantes y extranjeros, igual que nuestros padres» (1 Crón 29, 15).

Tenemos aquí en Job un esbozo del lenguaje de la contemplación, con todos sus valores; pero también con sus límites porque si permanece sólo al nivel de la fe popular, puede no resistir los embates de formas ideologizadas de un hablar sobre Dios. Es decir, puede ser susceptible de manipulación por parte de interpretaciones ajenas a la experiencia religiosa del pueblo sencillo. Además, como en el caso de Job, la persistencia de una realidad de pobreza y sufrimiento plantea cuestiones difíciles; frente a ellas la aceptación rápida puede significar una resignación al mal y a la injusticia que, a la postre, resulte contraria a la fe en el Dios que libera. Es necesario ahondar y vigorizar la intuición de la fe popular, pero eso supone algunas rupturas.

En el libro de Job ellas vendrán cuando los amigos intenten justificar los sufrimientos de aquél. En ese momento Job reaccionará, discutirá, como lo hemos visto, con esos teólogos; pero a medida que amplía y ahonda su enfoque percibirá que el debate no es con ellos sino con Dios mismo. Finalmente el autor del libro de Job presenta a los amigos teólogos hablando *de* Dios, pero nunca *a* Dios como lo hace Job[2].

Job parte entonces para pedir una explicación a un Dios que parece eludirlo. Los amigos son incapaces de seguirlo en esa senda, su teología se lo impide. Más tarde Job presentará así esa dolorosa ruta:

> Hoy también me quejo y me rebelo
> porque su mano agrava mis gemidos.
> ¡Ojalá supiera cómo encontrarlo,
> cómo llegar a su tribunal!
> (...).

2. Cf. D. Patrick, *Job's Address of God: Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 91 (1979) 268-282. El autor cree poder identificar en los discursos de Job «54 versículos dirigidos a Dios en el diálogo, y 4 versículos en sus respuestas finales» (p. 269).

> Pero me dirijo al levante, y no está allí;
> al poniente, y no lo distingo;
> al norte, donde actúa, y no lo descubro;
> se oculta en el sur, y no lo veo.
> Pero ya que él conoce mi conducta,
> que me examine, y saldré como el oro.
> Mis pies pisaban sus huellas
> seguía su camino sin torcerme;
> no me apartaré de sus mandatos
> y guardé en el pecho sus palabras (23, 2-3. 8-12).

Este difícil camino no borrará lo esencial de la primera reacción de Job reconociendo que todo viene de Dios. Por el contrario, ella será reforzada y profundizada de tal modo que adquirirá una perspectiva y un alcance nuevos. Si algo podía hacer pensar que se trataba de una simple resignación, el proceso que sigue Job hará ver que no es así. El encuentro pleno de Job con su Dios pasa por la queja, la perplejidad y la confrontación[3].

3. «Los capítulos 1-2 podían dar impresión de que la posición de Job era firme y definitiva. Pero esta impresión es evidentemente engañosa, Job tiene delante de él un largo camino por hacer hasta que reaparezca tal como se lo encuentra en el cap. 42. Las tajantes palabras de 1, 21 y 2, 10 no hacen sino jalonar ese camino (...). El camino debe ser seguido. Es necesario examinar y probar, cueste lo que cueste, lo que significa que Dios quite lo que él mismo dio y lo que implica aceptar de parte de Dios no sólo el bien, sino también el mal. Dicho de otro modo, es necesario en adelante dar los pasos que corresponden a las palabras del comienzo» (K. Barth, *o. c.*, 36).

8
El combate espiritual

La actitud rebelde de Job no viene tanto de su sufrimiento como de los argumentos que sus amigos elaboran pomposamente. Así lo prueba el monólogo inicial (cap. 3) que hemos analizado antes; en él hay una honda expresión de dolor, pero no el enfrentamiento con Dios que encontraremos más tarde. Para ser más exactos digamos que la situación que Job considera injusta se vuelve intolerable con las razones teológicas que aportan sus tres amigos. Job entra entonces en un verdadero combate espiritual con Dios. Sobre ese tipo de confrontaciones la Biblia nos suministra más de un ejemplo; con todo, ninguno tendrá la fuerza y la radicalidad que nos presenta este caso. Job pedirá a Dios con expresiones audaces que se haga presente, que lo escuche y le hable, pero este reclamo estará animado pese a todo por una sólida esperanza en Dios mismo.

Tres claves marcan otros tantos jalones importantes en el combate espiritual de Job, en el camino sin retorno que ha emprendido hacia Dios en nombre de una humanidad doliente, esperanzada y perpleja. Se trata de 9, 33: la necesidad de un árbitro (en hebreo *mokhiaj);* 16, 19: la presencia de un testigo *('ēdh)* en la discusión; y 19, 25: la esperanza de un liberador *(gōʾēl)*. Son diferentes rostros de un mismo Dios percibido desde la adversidad y la búsqueda.

1. *Necesidad de un árbitro*

Los argumentos de sus amigos conducen a Job a una exasperada proclamación de su inocencia, pero se sabe perdedor ante Dios: «Sé muy bien que es así: que el hombre no lleva razón contra Dios» (9, 2). Es un reconocimiento de que Dios está por encima del ser humano, pero dada la situación que atraviesa esto significa que se halla atrapado. En las palabras más duras sobre Dios que el autor pone en boca de Job, éste dirá:

> Aunque tuviera yo razón, no recibiría la respuesta,
> tendría que suplicar a mi adversario;
> aunque lo citara para que me respondiera,
> no creo que me hiciera caso;
> me arrollaría con la tormenta
> y me heriría mil veces sin motivo;
> no me dejaría ni tomar aliento,
> me saciaría de amargura.
> Si se trata de fuerza y poderío, ahí están;
> pero si se trata de derecho, ¿quién me cita a mí?
> Aunque yo fuera inocente, su boca me condenaría,
> aunque fuera inocente, me declararía perverso.
> Soy inocente; no me importa la vida,
> desprecio la existencia;
> pero es lo mismo —lo juro—:
> Dios acaba con inocentes y culpables.
> Si una calamidad siembra muerte repentina,
> él se burla de la desgracia del inocente;
> deja la tierra en poder de los malvados
> y venda los ojos a sus gobernantes:
> ¿quién sino él lo hace? (9, 15-24).

Job parece bordear el mal decir sobre Dios. Estamos en el momento más tenso del pleito con el Señor. Job afirma y reafirma su integridad, su inocencia, al mismo tiempo que critica la aparente irracionalidad con la que Dios conduce las cosas: «es lo mismo —lo juro—: Dios acaba con inocentes y culpables». Censura también su injusticia: «él se burla de la

desgracia del inocente; deja la tierra en poder de los malvados». Sin ambages, Job señala al que considera responsable de esa situación: «¿quién sino él lo hace?».

Palabras atrevidas que hunden sus raíces en un dolor intolerable. No obstante, ese lenguaje no es tan extraño en la Biblia [1]. En varias oportunidades, profundos creyentes expresan un áspero cuestionamiento a la forma como Dios gobierna este mundo. Un ejemplo cercano a la problemática de Job nos lo brinda el salmo 73 que parece constituir una de las fuentes del autor del libro que comentamos. Citaremos algunos versículos.

> Pero yo por poco doy un mal paso, casi resbalaron mis pisadas:
> porque envidiaba a los perversos, viendo prosperar a los malvados.
> Para ellos no hay sinsabores, están sanos y orondos;
> no pasan las fatigas humanas ni sufren como los demás;
> por eso su collar es el orgullo y los cubre un vestido de violencia;
> sus ojos asoman entre las carnes
> y les pasan fantasías por la mente; insultan y hablan con maldad,
> y desde lo alto amenazan con la opresión;
> su boca se atreve con el cielo y su lengua recorre la tierra;
> por eso sus secuaces los siguen y se lo beben todo.
> Ellos dicen: «¿Es que Dios lo va a saber,
> se va a enterar el Altísimo?»
> Así son los malvados: siempre seguros acumulan riquezas.
> Entonces, ¿para qué he conservado la conciencia limpia
> y he lavado mis manos en señal de inocencia?
> ¿para qué aguanto yo todo el día y me corrijo cada mañana? (Sal 73, 2-14).

1. No lo es tampoco en la vida de los grandes santos, citemos un ejemplo que puede sorprender a algunos. Teresa de Lisieux habla de la noche profunda, «la noche de la nada», por la que ha pasado, y escribe poco antes de morir: «la imagen que he querido dar de las tinieblas que oscurecen mi alma es tan imperfecta como un esbozo comparado con un modelo; sin embargo no quiero seguir escribiendo, temería blasfemar... tengo incluso miedo de haber dicho más de lo debido...» (*Manuscrits autobiographiques*, Lisieux 1957, 252-253).

Otro ejemplo se encuentra en las lamentaciones atribuidas a Jeremías:

> Yo soy el hombre que ha probado el dolor bajo la vara de su cólera,
> porque me ha llevado y conducido no a la luz, a las tinieblas;
> vuelve y revuelve su mandato todo el día contra mí.
> Me ha consumido la piel y la carne y me ha roto los huesos;
> en torno mío ha levantado un cerco de veneno y amargura
> y me ha confinado en las tinieblas, como a los muertos de antaño.
> Me ha tapiado sin salida cargándome de cadenas;
> por más que grito: «Socorro», se hace sordo a mi súplica;
> me ha cerrado el paso con sillares, y retorcido mis sendas (Lam 3, 1-9).

El enfrentamiento con Dios significa para los autores de esos textos una paradójica manera de expresar su fe. Se quejan al Dios en quien creen. Hay que reconocer, sin embargo, que esos textos no alcanzan la osadía que manifiesta Job [2].

Job quiere entablar algo así como un pleito judicial con Dios [3]. Para que un tribunal decida en su confrontación con Dios, un árbitro es necesario. Pero ¿se puede encontrar a alguien que medie entre Dios y él? Elifaz le había advertido desde su primer discurso que ese sería un clamor inútil y contraproducente.

> Grita, a ver si alguien te responde;
> ¿a qué ángel recurrirás?
> Porque el despecho mata al insensato
> y la pasión da muerte al imprudente (5, 1-2).

2. «En Israel, nadie se había atrevido hasta entonces a describir de esta manera la actitud de Dios hacia el ser humano. En sus quejas los orantes no frenaban sus palabras cuando reprochaban a Dios su dureza. Pero aquí se trata de un tono nuevo que jamás se había escuchado antes» (G. von Rad, *Israel et la Sagesse*, Genève 1971, 253).

3. Muchos estudios han destacado el lenguaje jurídico al que apela con frecuencia el poeta para plantear la discusión de Job con Dios (cf. por ejemplo 9, 32 y 13, 3).

Pese a esto, Job expresará su deseo, aunque con cierto desaliento:

> Dios no es hombre como yo para decirle:
> «vamos a comparecer en juicio».
> No hay un árbitro entre nosotros
> que pueda poner la mano sobre ambos (9, 32-33).

Sin embargo, la presencia de un árbitro haría tal vez que Dios «aparte de mí su vara y no me enloquezca con su terror, y aunque no lleva razón contra él, hablaré sin miedo» (9, 34-35). Hablar sin temor, eso es lo que quiere Job: ¿hay acaso otra manera de dirigirse a Dios cuando realmente se cree en él? ¿cuando Dios no aparece mediatizado por doctrinas que lo alejan en lugar de acercarlo a quienes esperan en él? Así al final de un discurso que contiene una de las expresiones más agresivas de su reclamo, Job apela a un árbitro que le permita hablar con Dios. Ese mediador, como aparecerá cada vez con más claridad a lo largo de la disputa, es Dios mismo. Protesta acerada y confianza insegura marcan un primer momento del combate espiritual de Job.

La perspectiva de litigar con Dios —Job no ve otra por ahora— irá creciendo. El tono se moderará en otras intervenciones, pero seguirá insistiendo en un profundo deseo que se convertirá casi en una obsesión para él: encontrar a Dios y discutir con él. Cansado de pelear con sus amigos, Job les dirá: «yo quiero dirigirme al Todopoderoso, deseo discutir con Dios» (13, 3). A él, con profundo dolor pero también con viva esperanza, se dirige su lamentación [4].

4. Dirigirse a Dios para expresarle la dificultad de hablar de él es siempre una experiencia profunda:

Qué duro es, Padre mío, escribir del lado de los
vientos,
tan presto como estoy a maldecir y ronco para
el canto.
Cómo hablar del amor, de las colinas blandas
de tu Reino,
si habito como un gato en una estaca rodeado
por las aguas.

Antonio Cisneros, *Oración*, en *El libro de Dios y de los húngaros*, Lima 1978.

Job hace planes para desahogar ante Dios «la amargura de mi alma» (10, 1):

> Pediré a Dios: «No me condenes,
> hazme saber qué tienes contra mí».
> ¿Te parece bien oprimirme y desdeñar la obra de tus manos,
> mientras alumbras los designios del malvado?
> ¿Tienes ojos de carne
> o ves como ven los hombres?
> ¿Son tus días como los de un mortal
> y tus años como los de un hombre,
> para que indagues mi culpa
> y examines mi pecado,
> aunque sabes que no soy culpable
> y que nadie me librará de tus manos? (10, 2-7).

Job está seguro que Dios conoce su inocencia. Los amigos la ignoran, pero Dios sí sabe de ella («sabes que no soy culpable»). Esto manifiesta la alta idea que Job tiene de Dios, por eso le dice con atrevimiento pero también con clara conciencia de quien sabe a quien se dirige: acaso eres «un mortal y tus años como los de un hombre». Nosotros los lectores del libro de Job también sabemos que es inocente, y que eso piensa Dios de él, así nos lo dijo el autor en el prólogo. A Job la convicción de que Dios conoce su verdadera situación le viene de su fe.

2. *Un testigo para la discusión*

El tema del árbitro se ahondará y su identidad se irá perfilando con claridad, en la medida en que Job persiste en su pleito con Dios y acumula razones y deseos al respecto. Frente a la testarudez de su amigo en defensa de su inocencia, Sofar de Naamat le dirá indignado:

> Tú has dicho: «Mi doctrina es limpia,
> soy puro ante tus ojos».

Pero que Dios te hable,
    que abra los labios para responderte:
él te enseñará secretos de sabiduría,
    sutilezas acertadas, y sabrás
que aun parte de tu culpa te perdona (11, 4-6).

«Que Dios te hable», Sofar lo dice como una amenaza, pero para Job ello se ha convertido por el contrario en una esperanza. Si bien es verdad que al inicio había dicho que mejor hubiera sido no haber nacido, la polémica con sus amigos lo ha llevado más bien a ahondar en su situación y a querer exponerla ante Dios. Aunque no ve claro, el convencimiento de su inocencia ha crecido y desea vivir para hacerla conocer. A sus amigos, y a Dios mismo, si es necesario.

Job se percata, no obstante, de que la pretensión de hacer comparecer a Dios para discutir con él no es cosa sencilla y que puede incluso ser peligrosa. Pero está decidido: «arriesgaré todo, me jugaré la vida y aunque intente matarme, lo aguardaré, con tal de defenderme en su presencia; esto sería ya mi salvación, pues el impío no comparece ante él» (13, 14-16). Pese a ello tiene miedo del poder de Dios, considera prudente por eso pedirle ciertas garantías para debatir con él.

Asegúrame, Dios, estas dos cosas,
    y no me esconderé de tu presencia:
que mantendrás lejos de mí tu mano
    y que no me espantarás con tu terror;
después acúsame y yo te responderé,
    o hablaré yo y tú me replicarás.
¿Cuántos son mis pecados y mis culpas?
    Demuéstrame mis delitos y pecados (13, 20-23).

Los caminos para el diálogo pueden ser diversos, lo que importa es que el Señor no lo aniquile con su fuerza, que lo deje hablar. Con la confianza y la protesta tierna de un niño asustado ante el enojo de su padre, le dice a Dios:

¿Por qué ocultas tu rostro
    y me tratas como a tu enemigo?

¿Por qué asustas a una hoja volandera
    y persigues la paja seca? (13, 24-25).

Más tarde en respuesta a Elifaz y después de duras palabras a sus amigos, «consoladores inoportunos», Job da rienda suelta a su pena. Abatido y atormentado, se queja de Dios.

El furor de Dios me ataca y me desgarra,
    rechina los dientes contra mí
    y me clava sus ojos hostiles.
Abren contra mí la boca, me abofetean afrentosamente,
    todos en masa contra mí.
Dios me entrega a los malvados,
    me arroja en manos criminales.
Vivía yo tranquilo cuando me trituró,
    me agarró por la nuca y me descuartizó,
    hizo de mí su blanco;
cercándome con sus saeteros,
    me atravesó los riñones sin piedad
    y derramó por tierra mi hiel;
me abrió la carne brecha a brecha
    y me asaltó como un guerrero.
Me he cosido un sayal sobre el pellejo
    y he hundido en el polvo mi hombría.
Tengo la cara enrojecida de llorar
    y la sombra me vela los párpados;
aunque en mis manos no hay violencia
    y es sincera mi oración (16, 9-17).

Se trata de un dolor profundo que hiere su espíritu y su carne. Con lo que le queda de vida mantiene firmemente su inocencia («vivía yo tranquilo»; «en mis manos no hay violencia y es sincera mi oración»). ¿Por qué le hace Dios esto? No obstante, en medio de su confusión y contra los amigos que lo acusan de blasfemo, en medio de su pobreza y desdicha y a pesar de sentirse perseguido y herido por «la mano de Dios», Job vislumbra la presencia de un testigo y de un defensor. El punto es importante para él porque se sitúa en la consideración de su disputa con Dios como un pleito judicial. En una bella

increpación a la tierra, fuente de la vida que se le escapa, Job presenta un germen de su esperanza.

> ¡Tierra, no cubras mi sangre!
> ¡No se detenga mi demanda de justicia!
> Y ahora, si está en el cielo mi testigo
> y en la altura mi defensor
> —mientras mis amigos se burlan de mí
> y debo llorar a Dios—,
> que juzgue entre un varón y Dios,
> entre un hombre y su amigo;
> porque pasarán años contados;
> y emprenderé el viaje sin retorno (16, 18-22).

Persuadido de su inocencia Job «teme que su causa quede olvidada para siempre y por eso grita»[5]; no quiere que su sangre sea enterrada para que pueda seguir clamando justicia por él (cf. Gén 4, 10; Is 26, 21; Ez 24, 7 ss). Job no acepta que su caso se cierre. Este dramático grito —así como la queja de los versículos anteriores— da paso, sin embargo, a una expresión de confianza en un enigmático mediador; alguien que lo defenderá en el juicio que mantiene con Dios, a quien —notémoslo— llama «amigo». No precisa de quién se trata, pero sabiéndose inocente Job postula que habrá una persona que dará testimonio de su honradez y espera que sea pronto, porque sus años están contados y entonces la justicia corre el peligro de no restablecerse. Por ahora Job sufre la enfermedad y el abandono, soporta la burla de los argumentos teológicos de sus amigos y llora a Dios. Es el segundo momento en el combate espiritual de Job.

3. *Mi* Gōʾēl *está vivo*

Durante el debate y el proceso de maduración que se opera en Job hay momentos de desconcierto, casi de desesperación. Nuestro personaje dirá con tristeza:

5. M. Díaz Mateos, *El Dios que libera*, Lima 1985, 38-39.

> ¿Dónde ha quedado mi esperanza?
> Mi esperanza, ¿quién la ha visto?
> Bajará conmigo a la tumba
> cuando nos hundamos juntos en la tierra (17, 15-16).

Sin embargo esa no es, ni mucho menos, su última palabra sobre el asunto. Los textos de los cap. 9 y 16, que hemos citado, preparaban otro más enérgico y decidido, que nos ayuda a comprender lo que Job tiene en mente. Pero una vez más el acto de confianza está precedido por una expresión aguda de dolor y protesta. Ella comienza (como en 16, 2-5) con un nuevo rechazo a los argumentos de sus amigos:

> ¿Hasta cuándo seguirán afligiéndome
> y aplastándome con palabras?
> Ya van diez veces que me sonrojan
> y me ultrajan sin reparo.
> Si es que he cometido un yerro,
> con ese yerro me quedo yo (19, 2-4).

No obstante, una vez más la queja más fuerte es la que se dirige a Dios, en él descarga Job toda su pena y su confusión[6]. Job se siente acosado por el Dios de su fe.

> Pues sepan que es Dios quien me ha trastornado
> envolviéndome en sus redes.
> Grito «Violencia» y nadie me responde;
> pido socorro y no me defienden.
> El me ha cerrado el camino y no tengo salida,
> ha llenado de tinieblas mi sendero,
> me ha despojado de mi honor

6. Vallejo expresó también esta queja sobre Dios. En medio de su soledad, exclama entre envidia y despecho:

> Dios mío, estoy llorando el ser que vivo;
> me pesa haber tomádote tu pan;
> pero este pobre barro pensativo
> no es costra fermentada en tu costado:
> tu no tienes Marías que se van!
> (*Dados Eternos*, en *Los Heraldos Negros*, *o. c.*, 80).

y me ha quitado la corona de la cabeza;
ha demolido mis muros y tengo que marcharme,
ha descuajado mi esperanza como un árbol.
Ardiendo en ira contra mí,
me considera su enemigo.
Llegan en masa sus escuadrones,
apisonan caminos de acceso
y acampan cercando mi tienda...
Se me pegan los huesos a la piel,
he escapado con la piel de mis dientes (19, 6-12.20).

Todo eso lo lleva a pedir piedad para su dolor y que cese la persecución que llevan Dios y sus amigos contra él.

¡Piedad, piedad de mí, amigos míos,
que me ha herido la mano de Dios!
¿Por qué me persiguen como Dios
y no se hartan de escarnecerme? (19, 21-22).

Sin embargo, Job no deja de esperar en Dios, aunque esta confianza se presente como un elemento más del desgarramiento que vive. Aquí al igual que en los cap. 9 y 16, en el paroxismo del sufrimiento y la reivindicación, Job apela a un árbitro, a un mediador, confía en esa posibilidad. Pero esta vez Job profundiza en la identidad del personaje en que espera.

En ese pasaje Job proclama, en un acto de fe que parece carecer de todo apoyo humano, su más profunda convicción:

Yo sé que está vivo mi Vengador *(Gō'ēl)*
y que al final se alzará sobre el polvo:
después que me arranquen la piel,
ya sin carne, veré a Dios;
yo mismo lo veré, no como extraño,
mis propios ojos lo verán.
¡El corazón se me deshace en el pecho! (19, 25-27).

Se trata de un texto famoso y muy estudiado que nos ha llegado en una versión de lectura difícil y por ello susceptible de

matices importantes en la traducción [7]. En un primer momento, negando retóricamente la posibilidad de un árbitro en su pleito con Dios, Job reclamaba su presencia (cf. 9, 33-35), luego había dibujado la silueta de un mediador (16, 18-22, texto ya citado). Aquí ese personaje es llamado *Gō'ēl,* el Vengador, el Defensor. El término viene de la experiencia de solidaridad del pueblo judío y surge inicialmente en el ámbito familiar; pero evoluciona hasta colocarse en el ámbito de la alianza y se convierte en una expresión que subraya en forma particular la justicia de Dios. La presencia de este tema en el libro de Job es una expresión más de los lazos de esta obra con la fe tradicional de Israel.

Ga'al significa liberar, rescatar. Se trata de la obligación que tiene el pariente más próximo de responder por un miembro de la familia en dificultad, por pérdida de sus bienes, de su libertad, o de su vida [8]. Ese es el *gō'ēl,* el vengador de sangre (cf. 2 Sam 14, 11). La extensión de esta designación a Yahvé implica que Dios tiene, debido a la alianza, lazos familiares con el pueblo. Yahvé es así el pariente próximo, el responsable del pueblo, aquél que lo rescata y venga si es necesario. Esto aparece sobre todo en el segundo Isaías [9]. La expresión toma así un sentido religioso: Dios es el defensor de todos aquellos que sufren injusticia. Se dice por eso en Proverbios:

7. Cf. el estado de la cuestión que presenta J. Lévêque, *o. c.* II, 467-497.

8. «Si un emigrante o un criado mejoran de posición y un hermano tuyo se arruina y se vende al emigrante o criado o a un descendiente de la familia del emigrante, después de haberse vendido tiene derecho a rescate. Uno de sus hermanos lo rescatará, o un tío suyo o su primo o alguien de su parentela, o él mismo si ahorra lo necesario» (Lev 25, 47-49).

«Si lo ha herido manejando un objeto de madera capaz de causar la muerte y lo ha matado, es homicida. El homicida es reo de muerte. Toca al vengador de sangre *(gō'ēl)* matar al homicida: cuando lo encuentre lo matará» (Núm. 35, 18-19). Cf. las precisiones de M. Díaz Mateos, *o. c.*, 38-41.

9. «Así dice el Señor, su Redentor, el Santo de Israel: En favor de vosotros yo he mandado gente a Babilonia, he arrancado todos los cerrojos de las prisiones, y los caldeos rompen en lamentos (Is 43, 14; cf. también 41, 14; 44, 24; 52, 3-9, etc.).

No remuevas los linderos antiguos
ni te metas en la parcela del huérfano,
porque su defensor es fuerte y defenderá
su causa contra ti (Prov 23, 10-11).

¿A quién apela Job? El asunto es muy discutido y con razón porque el texto es una de las cimas del libro, crucial para su interpretación. ¿Se trata de Dios o Job apela aquí a un tercer personaje? Nos parece que Job se refiere a Dios mismo y no a un intermediario distinto de él. Su grito manifiesta una penosa pero convencida esperanza; ella le viene de una intuición profunda: Dios no se deja encasillar en las categorías teológicas de sus amigos. Casi podría decirse que Job opera una suerte de desdoblamiento en Dios: un Dios juez y al mismo tiempo un Dios que lo defenderá en el momento supremo. Un Dios que Job experimenta casi como enemigo pero que a la vez lo sabe en verdad amigo [10]. Job acaba de acusar a Dios de perseguirlo, pero sabe al mismo tiempo que Dios es justo y que no quiere el sufrimiento. Dos rostros de un mismo Dios. Esta aproximación dialéctica —y dolorosa— a Dios es uno de los mensajes más hondos del libro de Job.

Antes, en una forma menos incisiva, pero clara, Job había apelado ya a Dios contra Dios:

¡Ojalá me guardaras en el Abismo,
escondido mientras pasa tu cólera,
y fijaras un plazo para acordarte de mí! (14, 13).

10. Cf. las observaciones en este sentido de G. von Rad, *Teología del antiguo testamento* I, Salamanca [5]1982. Pixley, en cambio, piensa que el contexto excluye que en este pasaje haya una referencia a Dios, se trataría más bien de un poco definido «mediador» (*o. c.*, 105). Por su parte E. Bloch es tajante: «El amigo que Job busca, el pariente, el vengador no puede ser el mismo Yahvé, contra el cual Job llama al vengador» (*Atheismus im Christentum*, Frankfurt 1968, 157 (ed. cast.: *El ateísmo en el cristianismo*, Madrid 1983). Bloch no puede admitir la identidad del *gō'ēl* con Dios debido al sesgo que toma para interpretar el libro de Job; éste sería la expresión de «un éxodo de Job que sale de Yahvé» y que parte hacia un mundo secular sin Dios (*o. c.*, 152). Hay en efecto algo así como un «éxodo»; pero no es una salida de Dios, sino por el contrario el ir hacia un encuentro más pleno con él. Se trata de una salida del mundo de la retribución, en el que yacía prisionera y anquilosada la justicia divina, hacia el universo de la gratuidad (cf. *infra*, cap. 10).

Dios podría protegerlo de él mismo y su ira, escondiéndolo en el *sheol*, ese lugar dentro del mundo, especie de no mundo. Un desdoblamiento semejante se encuentra en un texto de alguien que tuvo una viva conciencia del dolor humano y que representa de tantas maneras al pueblo sufriente de América latina, razón por la cual lo hemos encontrado ya en estas páginas. Se trata de César Vallejo, su testimonio nos ha ayudado a comprender y a hacer más cercano a nuestra experiencia el libro de Job. Vallejo, poco antes de morir, dictó a su esposa Georgette estas dramáticas y confiadas líneas: «Cualquiera que sea la causa que tenga que defender ante Dios más allá de la muerte, tengo un defensor: Dios» [11]. Un *go'el*, diríamos en términos bíblicos. Un Dios que por momentos él sintió huidizo en su vida, que se le escurría vestido con los andrajos de un suertero, y que por eso calificó una vez de «bohemio Dios» [12]. En esta ocasión, en una hora decisiva para él, lo ve de su lado frente al juicio que su existencia pueda merecer a ese mismo Dios.

La aparente falta de lógica de este modo de considerar a Dios no es sino expresión de un acercamiento complejo a su misterio [13]. Job reconoce que Dios juzga el comportamiento humano, pero percibe que su misericordia es más grande que su justicia o, para ser más exacto, que la justicia de Dios se entiende solamente al interior de su amor primero y gratuito. «Mi *Gō'ēl* está vivo», por eso mismo actuará en favor de los que

11. C. Vallejo, *o. c.*, 423.
12. *La de a mil*, en *Los heraldos negros*, *o. c.*, 67.
13. Sobre la identidad del *gō'ēl*, R. Gordis afirma: «El problema surge solamente de la tendencia a aplicar categorías occidentales a la lógica del espíritu oriental. La tajante delimitación de la personalidad es extraña al pensamiento bíblico. En todos estos pasajes Job está afirmando que su fe, más allá del Dios de la violencia —tan trágicamente manifiesta en el mundo—, está del lado del Dios de la justicia y amor, y ellos no son dos sino ¡un solo Dios! De este modo el ataque a la religión convencional es en verdad la expresión de la más profunda confianza. Por consiguiente, Job se hace digno del elogio final que Dios hace de él: 42, 10» (R. Gordis *The Book of Job*... 527). Pese a las reservas que esta posición encuentra en N. C. Habel (*o. c.*, 305-306), creemos que en este punto Gordis está en lo justo.

ama. Job lo sabe más allá de las apariencias [14], y de la artillería teológica de sus amigos. La experiencia de la muerte lleva a Job a ver claramente en Dios la fuente de la vida. El Dios que («al final») no lo dejará perderse en el mundo de la injusticia y la soledad, está vivo. Su voluntad de vida está por encima de todo y esa es su última palabra.

La esperanza de Job será sellada por la visión de Dios: «yo mismo lo veré» [15]. No como a un enemigo y ni siquiera como un extraño [16]; sino como a un amigo, alguien cercano. Job reafirma su convicción de que lo verá «con sus propios ojos»; esta esperanza le deshace el corazón (literalmente, el «riñón»), lo hace feliz en medio de sus tribulaciones.

Job es consciente de la dificultad que tiene por delante. Pero la confianza de que su pedido será oído y que logrará un cotejo con Dios se acrecienta en él. Además se convence cada vez más que el resultado le será favorable. Casi con entusiasmo afirma:

> Presentaría ante él mi causa
> con la boca llena de argumentos.
> Sabría con qué palabra me replica
> y comprendería lo que me dice.
> ¿Pleitearía él conmigo haciendo alarde de fuerza?
> No; más bien tendría que escucharme.
> Entonces yo discutiría lealmente con él
> y ganaría definitivamente mi causa (23, 4-7).

Job se ve ya ganador en su combate con Dios porque confía en la acogida que recibirá. Tal vez salga cojeando como Jacob después de su lucha con Dios, pero —como Jacob también— Job piensa que será declarado vencedor aferrándose a Dios hasta obtener su bendición; y así poder decir al final: «He visto a Dios cara a cara, y tengo la vida salva» (Gén 32, 31).

14. «Yo huyo de ti hacia ti mismo», decía el poeta judío-español medieval Salomón Ibn Gabirol (citado por R. Gordis, *o. c.*, 527).

15. Con la mayoría de los comentadores modernos no consideramos fundada la idea de que en este texto haya de parte de Job una afirmación de la resurrección; cf. J. Lévêque, *o. c.* II 479-489.

16. L. Alonso Schökel hace notar la importancia que tiene en este capítulo «el uso de los términos: *sar y zar*, enemigo y extraño» (*o. c.*, 284).

Hemos asistido a un *in crescendo* de la fe y esperanza de Job. De un nebuloso pedido respecto de la presencia de un *árbitro* y pasando por la afirmación de la necesidad de un *testigo*, para llegar finalmente a la manifestación de confianza en un *liberador* que vendrá a rescatarlo. Cada expresión de esperanza es hecha inmediatamente después de una renovada y exasperada actitud de queja y protesta. Ese combate espiritual con él mismo, con sus amigos y sobre todo con Dios lo lleva a una convicción, que por ahora no es sino un grito de esperanza: él verá a su liberador, a su *Gō'ēl*, como a un amigo, con sus propios ojos lo verá.

9
El misterioso encuentro de dos libertades

La esperanza de Job no será vana, su deseo de ver a Dios y que él le hable se cumplirá. La satisfacción de estos anhelos ocurrirá por vías insospechadas, pero ello le va a permitir a Job un avance notable en el camino que conduce a un correcto decir sobre Dios. Este deberá partir del reconocimiento del designio de Dios; según él la obra creadora toda entera lleva la marca de fábrica de la gratuidad. Yahvé se revela así a Job; no lo apabulla con su poder, le habla de su libertad creadora y le confía el respeto que tiene por la libertad humana. La exigencia de justicia de Job es legítima, Yahvé está comprometido con ella. Pero para comprenderla en todo su alcance debe ser colocada en el contexto del proyecto global sobre la historia humana, allí él se revela a sí mismo. Dios espera ahora que su siervo Job, de cuya integridad él estaba orgulloso, responda.

1. *En el quicio del mundo*

La respuesta de la fe popular fue una primera aproximación. El combate espiritual reforzó lo mejor de ella y al mismo tiempo criticó lo que podía acarrear de aceptación fácil y no cuestionadora. Ese enfrentamiento con Dios, que el libro de Job nos presenta con una audacia que supera lo que encontramos en otros lugares de la Biblia, constituye una parte del lenguaje místico sobre Dios. Precisamente la confrontación terminará en el reconocimiento pleno de la grandeza y la libertad de Dios. El combate espiritual se constituye así en la mediación que permite la profundización del lenguaje de la fe popular (cf. cap. 1 y 2), con sus riquezas y ambigüedades, y lo ayuda a pasar al de la contemplación del misterio de Dios (cf. cap. 42).

El último alegato de Job había concluido con un grito desafiante y un dramático pedido de respuesta:

> ¡Ojalá hubiera quien me escuchara!
> ¡Aquí está mi firma! Que responda el Todopoderoso,
> que mi rival escriba su alegato:
> lo llevaría al hombro
> o me lo ceñiría como una diadema;
> le daría cuenta de mis pasos
> y avanzaría hacia él como un príncipe (31, 35-37).

Job se obstina en considerar al Todopoderoso como adversario. Nuestro personaje busca un pleito claro, por eso pide que los argumentos queden por escrito, que todos puedan leerlos. Hay también en Job un pequeño tono de victoria anticipada («avanzaría hacia él como un príncipe»); pero sobre todo hay un neto desafío: que hable aquél que lo ha hundido en la pobreza y el sufrimiento. Al terminar este párrafo, el narrador añade lacónicamente: «Fin de los discursos de Job» (31, 40c). Así será, Job no volverá a tomar la palabra sino para decir que en adelante reconocerá la gratuidad del amor de Dios y sabrá entrar en su intimidad.

Dios habla entonces (antes se hallan los discursos de Elihú a los que nos hemos referido ya), frente a él no estará sino Job. Al satán, a los amigos y a Elihú no se les volverá a oír; sus retos y sus decires se esfuman. Unicamente quedan Job y su Dios. Se trata del encuentro tan temido, pero también tan esperado. En Job, solo ante Dios, están presentes todos los inocentes de este mundo que sufren injustamente y que preguntan el porqué de ese hecho al Dios en quien creen.

Dios habla, y lo hace en forma imprevisible. Hasta el punto que se ha dicho que sus palabras no aluden a problemas concretos y que por consiguiente no responden a las angustias e interrogantes de Job [1]. Este juicio no parece exacto. La intervención de Dios resulta desconcertante para el lector, pero Job parece entenderla (cf. 40, 3-4 y 42, 1-6). Nos interesa entrar en esta comprensión.

Dios responde a Job —porque de respuesta a su insistente pedido se trata— «desde la tormenta». Estamos ante una clásica imagen en la Biblia para subrayar una manifestación importante de Dios. La expresión se repite dos veces (38, 1; 40,6) como ocurre con varios puntos claves del libro de Job. Recordemos además que en ambas ocasiones, al inicio de los discursos de Dios, el autor designa a Dios como Yahvé, el término clásico del Dios de la alianza, que no había sido usado desde el prólogo.

El lugar desde el cual Dios hablaría había sido previsto con temor por Job: «me arrollaría con la tormenta y me heriría mil veces sin motivo» (9, 17). Este miedo a la manifestación de Dios es un tópico frecuente en la Biblia (cf. Ex 20, 18-20). Pero no hay tal cosa. Dios no destruye a su interlocutor, sus palabras retoman el tema de su propia grandeza; a ella había aludido varias veces Job —no sin añadir algunas quejas, es cierto— y Elihú la había convertido en el eje de la segunda parte de su peroración. Sin embargo, en labios de Dios el asunto adquirirá un acento muy propio y un alcance distinto. La grandeza de Dios más que en su poder está en su libertad y la gratuidad de su amor.Y en su ternura.

Job ha obtenido que Dios le responda. Lo había reclamado de varias maneras y con terquedad. Dios le habla, no lo destruye, ni tampoco le reprocha sus pecados. Job había retado a Dios con audacia: «¿Cuántos son mis pecados y mis culpas? Demuéstrame mis delitos y pecados» (13, 23). Dios no lo hace,

1. Estos discursos han dado lugar a las más diversas y contradictorias interpretaciones. L. Alonso Schökel recuerda muy brevemente un buen número de opiniones al respecto (*o. c.*, 532-534); ellas reflejan el desconcierto que el asunto produce en los estudiosos de Job.

su respuesta toma otro giro. Desde ya los amigos de Job se ven descalificados; para ellos, él era culpable y por consiguiente responsable de sus males. Nada de esto hay en el discurso de Dios, la inocencia de Job queda así convalidada.

Subrayemos, además, que por importante que sea el hecho de que Dios acceda a responder a Job, esto no es suficiente. Algunos intérpretes del libro de Job, desconcertados ante los discursos de Dios, subestiman su contenido y consideran que en ellos la palabra es menos relevante que el acontecimiento, que la presencia misma de Dios. Esta sería la satisfacción a los más hondos deseos de Job que pedía, y exigía, esa comparecencia [2]. No lo pensamos así, el contenido de los discursos precisa y perfila la respuesta de Dios, sus palabras dan pleno sentido a su presencia [3].

Dos serán las intervenciones de Yahvé (cap. 38-39 y 40, 7-14) [4]. Sus temas tienen matices propios: el primero insiste en el *designio* de Dios que engloba y da sentido a su obra creadora, el segundo subraya el *justo gobierno* divino. La belleza de expresión de estos capítulos —el autor reserva para las intervenciones de Job y de Dios lo mejor de su vena literaria— no hará sino subrayar la fuerza de su mensaje. Al mismo tiempo el lenguaje poético dará al texto un curso fluido que enlaza un tópico con otro y que invita a una continua profundización.

2. C. Westermann escribe por ejemplo: «Se puede casi decir que el *hecho* de la respuesta de Dios hace pasar por alto la consideración de *lo que* Dios dice» (*o. c.*, 105; subrayado en el texto). Esto viene de que para él hay un hecho básico: «Dios no responde a Job» (*l. c.*). El discurso de Dios tiene un solo tema para el autor: la alabanza del Creador, por eso sus preguntas a Job se reducen a una: «¿eres tú Creador o creatura?» (*o. c.*, 107).

3. Ver al respecto el perspicaz artículo del exegeta judío Matitiahu Tsevat, *The Meaning of the Book of Job:* Hebrew Union College Annual XXXVII (1966) 73-106 (reproducido en J. Crenshaw, *Old Testament Wisdom; An Introduction*, Atlanta 1981), en especial p. 81-82. El autor presenta además un buen esquema de los diferentes tipos de interpretación sobre los discursos de Yahvé, cf. p. 93-96.

4. No hay razones convincentes para intervenir quirúrgicamente estos textos, eliminando parte de ellos, en busca de un hipotético discurso único de Yahvé (cf. por ejemplo Lévêque, *o. c.*, 499-508 y M. Tsevat, *art. cit.*, 89 n. 50). Al quebrar la secuencia de los dos discursos se debilita su mensaje.

El tono desafiante viene ahora de Yavhé: «¿Quién es ese que oscurece mis designios con palabras sin sentido?» (38, 2). Designio traduce el hebreo *'ēṣāh* (cf. Is 14, 26; 19, 17; 25, 1; 28, 29; Jer 32, 19-20; Prov 19, 21) que significa plan de acción, proyecto. Después de estudiar un buen número de textos J. Lévêque concluye: «una constante se nos impone: la *'ēṣāh* de Dios se refiere siempre a su acción en *la historia,* ya sea de los pueblos, la de su pueblo o la de los individuos» [5]. Ese es el caso en Job 38, 2. En efecto, en sus discursos, Job había cuestionado los planes de Dios. Más exactamente a partir de su sufrimiento, y en su rechazo a la explicación que de él daban sus amigos, había expresado dudas sobre la justicia divina (no sobre el gobierno del mundo material). Eso es lo que Dios llama ahora «oscurecer mis designios»; Yahvé buscará precisar —aclarar— el sentido de su voluntad en la historia humana. Esto es lo que persigue con su alegato, en ese intento se juega la interpretación de sus palabras. Su designio brota de la gratuidad de su amor creador.

La actitud de enfrentamiento continúa, pero esta vez ella viene de Dios que pide a Job que se apreste para la pelea: «si eres hombre, cíñete los lomos: voy a interrogarte y tú responderás» (38, 3). «Ceñirse los lomos» significaba para un hebreo disponerse para una tarea difícil, para un combate. Desde el inicio Yahvé ataca el supuesto del que parte Job y prepara lo central de su mensaje, preguntará con ironía:

> ¿Dónde estabas cuando cimenté la tierra?
> Dímelo, si es que sabes tanto.
> ¿Quién señaló sus dimensiones? —si lo sabes—,
> ¿o quién le aplicó la cinta de medir?

5. *O. c.* II, 511, subrayado en el texto. Para L. Alonso Schökel, en cambio, se trata aquí de un sentido amplio que «podría llamarse providencia, incluyendo *naturaleza* e historia» (*o. c.*, 552) (subrayado nuestro). Pero, en base a un prolijo estudio, J. Lévêque es tajante: «Se buscaría en vano en el antiguo testamento un texto donde la *'esah* designe claramente la providencia divina actuando en el gobierno del *mundo material*» (*o. c.* II, 512, subrayado nuestro). El punto es importante para la interpretación de estos difíciles discursos.

> ¿Dónde encaja su basamento
> o quién asentó su piedra angular
> entre la aclamación unánime de los astros de la mañana
> y los vítores de todos los ángeles?
> ¿Quién cerró el mar con una puerta
> cuando salía impetuoso del seno materno,
> cuando le puse nubes por mantillas,
> y nieblas por pañales,
> cuando le impuse un límite
> con puertas y cerrojos
> y le dije: «Hasta aquí llegarás y no pasarás;
> aquí cesará la arrogancia de tus olas»? (38, 4-11).

Yahvé va directamente al origen de lo existente. Al lugar y al tiempo en que todo comenzó. «Los cimientos de la tierra», su «basamento», su «piedra angular», los términos son expresivos. Los amigos, y Job mismo, pensaban que el mundo había sido hecho en base a la utilidad inmediata para el ser humano y a la retribución: premio al justo y castigo al pecador. Ese era para ellos el fundamento de la obra de Dios, por ello su acción en la historia es previsible. Allí embiste Dios con ímpetu: ¿Dónde estaba Job cuando él ponía los pilares de su creación? Si Job «sabe tanto» —literalmente el v. 4 dice «si conoces la inteligencia (en hebreo, *bīnāh)*»— es decir, si es capaz de discernir, que responda. Job que llegó tarde, después de que al mar se le puso puertas y cerrojos, queda desautorizado para afirmar cuál es el basamento del mundo. Dios que supo detener la arrogancia del mar, hace ahora lo mismo con las desbordantes pretensiones de Job y sus amigos, que intentan señalar límite y cauces a su acción en la historia.

Desde las primeras palabras de su discurso, Yahvé expresa su voluntad de revelar su designio, su *'ēṣāh;* pero ello exige del lado de Job la *bīnāh,* es decir, tener inteligencia, discernimiento, conocer la verdad de las cosas [6]. La revelación del plan de Dios, recibida con criterio, debe hacer ver a Job que la clave para

6. Cf. E. Dhorme, *o. c.*, 525. *La bīnāh* tendrá por eso un papel importante en el primer discurso de Dios; de ella se habla al inicio (38, 4) y al final (39, 26), además de otras referencias a lo largo de él (cf. Habel, *o. c.*, 548).

comprender el universo no es la doctrina de la retribución, ella sólo puede dar lugar a una relación interesada y chata con Dios y los demás. La razón para creer «por nada» —el asunto planteado al comienzo del libro— es la iniciativa libre y gratuita del amor de Dios. No es algo lateral o agregado a la obra creadora, se trata del verdadero quicio del mundo. Sólo ese motivo puede conducir a una comunión de dos libertades. Desde allí hay que partir constantemente para hacerlo todo nuevo.

Los primeros versículos nos dan pues la pauta de los discursos de Yahvé. Sigue ahora una serie de preguntas en las que aparece el tema de los malvados, y se insinúa la cuestión de la justicia divina y la libertad humana.

> ¿Has mandado en tu vida a la mañana
> o has señalado su puesto a la aurora
> para que agarre la tierra por los bordes
> y sacuda de ella a los malvados,
> para que le dé forma como el sello a la arcilla
> y la tiña como la ropa,
> para que les niegue la luz a los malvados
> y se quiebre el brazo sublevado? (38, 12-15).

La mañana es el tiempo de la acción de Dios (cf. Sal 90, 14; 5, 4; 17, 5). Es el momento del actuar justo —a diferencia de la noche que favorece a los malhechores— pero no elimina a los malvados, su luz los sigue alumbrando. ¿La creación estaría por eso mal hecha? Volveremos sobre este texto, que adelanta con discreción el tópico central del segundo discurso. Por ahora Dios continúa apabullando a Job con interrogaciones que superan sus posibilidades de respuesta, pero que crean un clima de hermosura y gratuidad.

> ¿Has entrado por los hontanares del mar
> o paseado por la hondura del océano?
> ¿Te han enseñado las puertas de la Muerte
> o has visto los portales de las Sombras?
> ¿Has examinado la anchura de la tierra?

> Cuéntamelo, si lo sabes todo.
> ¿Por dónde se va a la casa de la luz
> y dónde viven las tinieblas?
> ¿Podrías conducirlas a su país
> o enseñarles el camino de casa? (38, 16-20).

Al terminar esta andanada de interrogantes, Dios pretende que Job conozca las respuestas, le dice con sorna: «Lo sabrás pues ya habías nacido entonces y has cumplido tantísimos años» (38, 21). Los versos que vienen expresan con complacencia en su obra creadora y con alegría el mensaje de los discursos de Dios: la gratuidad de su acción, ella será la que dé sentido a la justicia.

> ¿Quién ha abierto un canal para el aguacero
> y una ruta al relámpago y al trueno,
> para que llueva en las tierras despobladas,
> en la estepa que no habita el hombre,
> para que se sacie el desierto desolado
> y brote hierba en el páramo? (38, 25-27).

La lluvia es considerada con frecuencia en la Biblia como vehículo de recompensa o de castigo del comportamiento humano, porque si bien ella da la vida, puede también destruirla. Aquí no se alude a la lluvia como instrumento de justicia divina, se la menciona, en cambio, en relación con «tierras despobladas, en la estepa que no habita el hombre». ¿Qué función tiene la lluvia en estas circunstancias? No aporta nada, se pierde inútilmente en el desierto, en un vacío de historia humana. ¿Pueden Job y sus amigos comprender eso? ¿O estamos acaso en el mundo de lo arbitrario, de lo extraño, de lo obstinado? [7].

Las preguntas seguirán. La ironía, que todavía no ha terminado, será una característica importante del discurso de Dios; ella constituye sin duda un logro del autor del libro de Job. Puede así tratar con sutileza un tema denso y tenso. La idea

7. Cf. K. Barth aludido por J. Lévêque *o. c.* II, 531, n. 1.

central está planteada: en el principio fue la gratuidad del amor de Dios, ella —y no la retribución— está en el quicio del mundo. El poeta coloca significativamente esta enfática afirmación de la gratuidad en boca de Yahvé, el Dios de la alianza, aquel que es justo y exige justicia.

2. *La libertad de Dios*

Dios ataca un pretendido saber de Job y, más aún, de los amigos que todo lo tenían previsto y conocían a ciencia cierta cuándo y cómo Dios castigaba a los pecadores. Lo criticado es toda presunta teología que encasille la acción de Dios en la historia y produzca la ilusión de conocerla por anticipado. La perspectiva rechazada por Dios es claramente aquella que fue defendida por los amigos teólogos y que, a pesar suyo, Job comparte en el fondo. Dios le hará percibir que nada, ni siquiera el mundo de la justicia es capaz de aprisionarlo; aquí está lo medular de su respuesta. Veamos.

La justicia de Dios había sido el gran tema en debate. Para la teología principista de Elifaz y sus compañeros, la doctrina de la retribución expresa esa justicia, por ello Dios da a cada quien según sus merecimientos. En esa óptica los sufrimientos de Job son resultado de su culpabilidad. No hay al respecto lugar para la duda, el orden ético es claro; sólo queda por consiguiente que Job se arrepienta y pida perdón por sus pecados. Dios lo acogerá en su misericordia, eso también forma parte del orden. Job, por su parte, arranca de su experiencia, se sabe pecador como todo ser humano pero se declara inocente en relación a sus padecimientos; para los amigos —y aunque con reticencias igualmente para Job— dicha proclamación implica lógicamente la culpabilidad de Dios. Según los amigos teólogos esto es una blasfemia; para Job un callejón sin salida, de ahí su interés en discutir directamente con Dios [8].

8. M. Tsevat, *art. cit.*, 104-105 resume su posición en una forma muy expresiva. Considera que para comprender el significado del libro de Job se puede usar un triángulo equilátero en cuyos vértices hay que colocar a Dios, a Job y a la doctrina sobre la retribución. Los tres no pueden coexistir para el autor del libro de Job. Los amigos insisten en Dios y la retribución y eliminan a Job. Los discursos de Dios suprimen la retribución y conservan a Dios y a Job. Esta última sería «casi» la postura de Job que, vacilante, no se desprende totalmente de la doctrina de la retribución. En todo caso, Job se encuentra mucho más cerca de Dios que de las opiniones de sus amigos. Este *casi* «hace —dice el autor— un libro religioso de lo que de otro modo habría sido meramente un tratado teológico» (p. 105).

El tema de la justicia y la gratuidad está sutilmente presente en los discursos de Dios; hemos citado dos de los pasajes más saltantes al respecto (cf. 38, 12-15 y 25-27). Pero conviene recordar —y éste es uno de los factores del desconcierto que producen esas palabras en algunos— que los capítulos 38-41 tratan aparentemente del mundo de la naturaleza y no de la historia humana. Sin embargo no hay que olvidar que el texto había comenzado con una referencia al plan *(ʿēṣāh)* de Dios en la historia. Las alusiones a la justicia habrá que verlas por consiguiente en el gran fresco cósmico que trazan estos discursos.

Lo que ellos sostienen es que Dios tiene un plan, es verdad, pero que éste no es tal que pueda ser comprendido por el entendimiento humano de modo que sea posible hacer cálculos y prever la acción divina. Dios es libre, su amor es causa y no efecto maniatado [9]. A esa libertad quiere referirse simbólicamente —después de haber hablado del mundo inanimado— la bella mención a una serie de animales que escapan al dominio humano y cuyas «crías crecen y se hacen fuertes, salen a campo abierto y no vuelven» (39, 4).

> ¿Quién da al asno salvaje su libertad
>   y suelta las ataduras del onagro?
> Yo le he dado por casa el desierto
>   y por morada la llanura salada;
> y él se ríe del bullicio de la ciudad

9. J. Pixley considera que en 38, 26-27 «tenemos una velada autocrítica de Yahvé» que reconocería fallas en su creación al mencionar que hay agua allí donde no se le necesita (*o. c.*, 197). Nos parece que este enfoque deja escapar el mensaje central de estas intervenciones de Dios: la revelación de su gratuidad a través de la lluvia innecesaria y el gozo de Dios al hablar de su creación.

y no escucha las voces del arriero;
explora los montes en busca de pasto
rastreando cualquier rincón verde.
¿Está el bisonte dispuesto a servirte
y a pasar la noche en tu establo?
¿Puedes atarlo en los surcos fértiles
para que are las vegas detrás de ti?
Porque sea robusto, ¿puedes fiarte de él
y descargar en él tus tareas?
¿Crees que volverá
para reunir el grano en tu era? (39, 5-12).

Libertad del asno que trota silvestre por el desierto, no sumisión del bisonte para el trabajo casero (más adelante se aludirá al halcón y al águila que cuelga «su nido en la altura»; cf. 38, 26-30). En efecto, ¿acaso todo lo que existe en la naturaleza debe ser domesticado por el ser humano y estar a su servicio? Es más, Job había dicho que para ser libre había que estar lejos de Dios, en ese lugar muerto y de muertos que es el *sehol*. Allí, decía tristemente Job, «el esclavo se emancipa de su amo» (3, 19). Ahora Yahvé le hace ver, nueva ironía, que si los animales cuya descripción acaba de hacer son libres es más bien porque se mantienen distantes del ser humano y porque Dios se complace en ellos [10].

Los discursos de Dios son un vigoroso rechazo de una concepción puramente antropocéntrica de la creación. No todo lo que existe fue hecho para utilidad inmediata del ser humano; éste no puede, por consiguiente, juzgarlo todo desde su punto de vista. El mundo de la naturaleza expresa la libertad creadora y la alegría de Dios. Ella se niega a pasar por las horcas caudinas de la relación causa-efecto.

El texto continúa señalando una aparente incongruencia en la creación: el avestruz, animal torpe pero garboso.

El avestruz aletea orgullosamente,
son sus plumas como el plumaje de la cigüeña;

10. N. C. Habel sostiene que «la terminología común» de estos dos pasajes hace percibir que este irónico contraste es voluntad clara del poeta (*o. c.*, 545).

cuando abandona en el suelo los huevos
y los incuba en la arena,
sin pensar que unos pies puedan hollarlos
y una fiera pisotearlos,
es cruel con sus crías, como si no fueran suyas,
no le importa que se malogre su fatiga;
porque Dios le negó sabiduría
y no le repartió inteligencia.
Pero cuando se yergue batiéndose los flancos,
se ríe de caballos y jinetes (39, 13-18).

No se puede excluir que aquí el «bohemio Dios» —como diría Vallejo—, que habla en estos discursos, esté jugando con Job [11]. Le insinúa que tal vez, como le ocurrió con el avestruz, se olvidó de darle su porción de discernimiento *(bīnāh)* (v. 17); es una invitación a que demuestre lo contrario comprendiendo su designio. Pero al mismo tiempo —y siempre socarrón y divertido— lo tranquiliza: aunque Job esté desprovisto de sabiduría, su existencia, como la del avestruz, es agradable a su Creador... Luego viene el más bello trozo poético de este capítulo, el que está dedicado al caballo.

¿Le das al caballo su brío,
le vistes el cuello de crines?
¿Lo haces saltar como langosta,
con resoplido terrible y majestuoso?
Piafa en el valle y, gozoso de su fuerza,
sale al encuentro de las armas;
se ríe del miedo, no se asusta,
no se vuelve ante la espada,
contra él resuena la aljaba,
fulguran lanza y jabalina;
con ímpetu y estruendo devora la distancia
y no se para cuando suena el clarín;
al toque del clarín, responde con un relincho,
olfatea de lejos la batalla,
los gritos de mando y los alaridos (39, 19-25).

11. El mismo Job se había declarado, quejándose de ello, «compañero de los avestruces» (30, 29). Sobre el Dios que juega con lo que ha salido de sus manos cf. Sal 104, 26.

Todos los ejemplos de animales respiran un aire de libertad, fuerza e independencia. Dios se complace en su creación (cf. Gén 1, 31). El conjunto del primer discurso de Dios (cap. 38-39) expresa el regocijo que le produce su obra. Si llueve en el páramo no es porque sea necesario, sino porque le agrada. La utilidad no es la razón primera de su proceder, el soplo creador está animado de belleza y gozo. Yahvé invita a Job a cantar con él las maravillas de su obra. Pero sin olvidar que la fuente de todo está en el amor libre y gratuito de Dios.

El razonamiento parece ser el siguiente: lo que vale para el mundo natural, vale *a fortiori* para el universo histórico. La pregunta sobreentendida es: ¿acaso todo lo que sucede en la historia, incluso la acción de Dios en ella, debe entrar como mano en un guante en categorías teológicas racionales? La fuerza del argumento es tanto más comprensible cuanto que para la Biblia, dentro de una perspectiva unitaria pero sin confusiones, la creación es percibida como un acto salvífico de Dios [12].

Se trata pues de la dificultad, la imposibilidad incluso, de cernir hasta el detalle las razones del actuar de Dios, de modo que resulte algo predecible, casi manejable. Los amigos de Job —a diferencia de éste— más que ver a Dios quieren prever sus obras. Se empeñan en poner las manos sobre Dios, en lugar de abandonarse en sus brazos y de «pegarse a él» escogiendo la vida como se dice en el libro del Deuteronomio (30, 19-20). Los discursos de Dios a Job son, por el contrario, un reclamo de lo que Ch. Duquoc llama con precisión «el carácter incomprensible de Dios como el signo de su libertad y gratuidad» [13].

12. En referencia a Job, véase el recuerdo de este tema que hace J. Lévêque *o. c.* II, 528-530. Como se sabe ese modo de entender la creación en la teología bíblica contemporánea es un punto importante en el marco de la teología de la liberación, cf. G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, 201.

13. *El demonismo y lo inesperado:* Concilium 189 (noviembre 1983) 442.

3. *Pequeñez humana y respeto de Dios*

Yahvé concluye su primer discurso con un reto explícito y directo: «¿Quiere el censor discutir con el Todopoderoso? El que critica a Dios, que responda» (40, 2). Contrariamente a los que pretenden que el Señor no le ha hablado a Job de sus problemas, el autor cree que Yahvé ha dicho algo que Job podía comprender, y quizá abandonar su protesta, por eso le pide una palabra. En todo caso Job tiene ahora el derecho de replicar y está en condiciones de hacerlo.

La catarata de preguntas, la ironía que ellas trasuntan, la dificultad de responderlas, la satisfacción que le produce la presencia de Dios le hacen perder a Job la seguridad con que había buscado el cotejo. Vencido tal vez, pero no convencido, Job intenta dar un paso atrás.

> Me siento pequeño, ¿qué replicaré?
>   me taparé la boca con la mano.
> He hablado una vez y no insistiré;
>   dos veces y no añadiré nada (40, 4-5).

Es la primera respuesta de Job a los discursos del Señor, o más bien es la aseveración de que no responderá, es una proclamación de silencio. Hay un reconocimiento de su poquedad, pero no una aceptación de sus pecados, es humildad pero no resignación. Job se siente pequeño, literalmente liviano, de poco peso, es decir insignificante, despreciable. Es un tono distinto, antes había hablado incluso de su propia importancia (19, 9; 29, 20). Los discursos de Dios habían insistido en que el ser humano no es el centro del mundo y que no todas las cosas han sido hechas para su servicio. El reconocimiento de su pequeñez podría significar, entonces, un paso importante en el abandono de su antropocentrismo.

Pero no hay arrepentimiento. Se sabe inocente; lo había afirmado sin cesar y también lo piensa ahora, además Dios tampoco lo acusa. En adelante callará, se pondrá la mano en la boca, como debían haberlo hecho los amigos si hubieran sabi-

do escuchar sus razones (cf. 21, 5); como lo hacían aquellos que en sus buenos tiempos admiraban su sabiduría (cf. 29, 9).

Job sabe ahora algo más sobre Dios, pero no lo suficiente. La luz no se ha hecho todavía para él. Su lucha ha sido demasiado larga y honda para cambiar de parecer fácilmente. El poeta tiene la fineza de hacer notar esta resistencia. Job está lleno aún de sus propios problemas, su respuesta está hecha en primera persona. Le cuesta salir de sí mismo y de su mundo. En su propuesta de retiro sólo implícitamente hay una referencia a Dios.

No obstante, Yahvé no suelta presa. Se niega a que Job se aparte del debate. No ha terminado de hablar. Además, Job debe ir hasta el fondo del asunto. Beber entera la copa de su protesta. Conmovido quizá por la resistencia de Job, Yahvé inicia un nuevo discurso, esta vez —como lo habíamos anunciado en el párrafo anterior— el tema dominante no será su designio *('ēṣāh)* de gratuidad, sino su justo gobierno del mundo, su derecho, su juicio *(mishpaṭ)*. Era la cuestión a la que apuntaba más directamente Job, pero para abordarla con fecundidad era necesario colocarla en el marco del designio global, eso es lo que hace Dios en su primera intervención [14].

Una vez más Yahvé replica a Job «desde la tormenta y le dice que se prepare para una segunda vuelta: "cíñete los lomos". Le pide nuevamente respuesta a sus preguntas: "voy a interrogarte y tú responderás"» (40, 6-7) [15]. Dios no quiere silencios resignados que escondan murmullos de insatisfacción. Esta vez, sin embargo, la interpelación se hace más dura y precisa. Job debe optar por Dios o por él mismo.

> ¿Te atreves a violar mi derecho *(mishpaṭ)*
> o a condenarme para salir tú absuelto? (40, 7).

14. El libro de Job no entrega sus riquezas y no permite ver su profunda coherencia sino después de varias lecturas. Una aproximación superficial hace pensar por ejemplo que los dos discursos de Dios repiten las mismas ideas. Pero no es así, se trata de partes relacionadas pero distintas.

15. Cf. también 38, 3. En ambos casos literalmente el texto dice: «házmelo saber». Fórmula incisiva que Dios retoma del propio Job que se había dirigido dos veces a él de esa manera, cf. 10, 12 y 13, 23.

Sin duda el tema de la justicia es el que pone las cosas al rojo vivo entre Job y su Dios. A partir de lo que hemos visto en los párrafos de este capítulo, la interrogación de Yahvé equivale a decir: ¿persistes en quedar recluido en un mundo de explicaciones fáciles? ¿vas a ir contra mi derecho a dominar lo que a ti te supera? ¿intentas aprisionar mi amor libre y gratuito en tus conceptos teológicos? ¿buscas erigirte en juez de mis propias acciones? En ese universo Dios no sería Dios. Demás está decir que esas palabras se dirigen, más allá de Job, a todos los que —como sus amigos— quieren domesticar a Dios, someterlo a su voluntad, decidir quién tiene sus favores y con ello intentar asegurarse un puesto privilegiado en la sociedad humana.

Dios ayudará a Job —y en él a todos nosotros— a salir de su encierro, haciéndole ver que tendría razón sólo si ocupa el puesto que le corresponde como ser humano y como creyente. En el colmo de la ironía dirá:

> Si tienes un brazo como el de Dios
> y tu voz atruena como la suya,
> vístete de gloria y majestad,
> cúbrete de fasto y esplendor,
> derrama la avenida de tu cólera
> y abate con una mirada al soberbio,
> humilla con una mirada al arrogante
> y aplasta a los malvados;
> entiérralos juntos en el polvo,
> venda sus rostros en la tumba.
> Entonces yo también pronunciaré tu alabanza:
> Tu diestra te ha dado la victoria (40, 9-14).

Hay ironía es cierto. Pero esta vez ella no es mensajera del poder de Dios, de su gozo frente a la creación o de su sentido del humor. El Señor explica, más bien, con aire tímido y tierno, que él no puede destruir a los malvados con una mirada. El quiere la justicia, desea que su derecho *(mishpaṭ)* reine en el mundo, pero no puede imponerlo, debe respeto a lo que ha creado. Su poder tiene un límite: la libertad humana; sin ella la justicia no se hará presente en la historia. Además, precisamen-

te porque es libre todo ser humano tiene el poder de cambiar de camino, de convertirse. La destrucción de los malvados cerraría esta posibilidad.

En otros términos, el Dios poderoso es también un Dios «débil». El misterio de la libertad divina lleva al misterio y al respeto de la libertad humana. La Biblia nos presenta a Dios revelándose en situaciones opuestas (cf. Sal 139). La teofanía ocurre en medio del fuego (cf. Ex 3, 3-5) o cuando la tormenta rompe en truenos y relámpagos (cf. Ex 19, 16); pero Dios se manifiesta igualmente de modo casi imperceptible, tímido, en una caricia suave:

> El Señor dijo: —Sal y ponte de pie en el monte ante el Señor. ¡El Señor va a pasar! Vino un huracán tan violento, que descuajaba los montes y hacía trizas las peñas delante del Señor; pero el Señor no estaba en el viento. Después vino un terremoto; pero el Señor no estaba en el terremoto. Después del terremoto vino un fuego; pero el Señor no estaba en el fuego. Después del fuego se oyó una brisa tenue; al sentirla, Elías se tapó el rostro con el manto, salió afuera y se puso en pie a la entrada de la cueva. Entonces oyó una voz que le decía: ¿Qué haces aquí, Elías? (1 Re 19, 11-13).

Dios se presenta, no en el huracán, el terremoto o el fuego, sino con toda delicadeza en el susurro de una brisa suave, que no es capaz de aplastar ni de enterrar a nadie.

Esta consideración por la libertad humana ya había sido insinuada en un texto que destacamos anteriormente: 38, 12-15 [16]. En él se decía, con una hermosa imagen, que la luz de la aurora «agarraba la tierra por los bordes y sacudía de ella a los malvados», impidiendo que hagan sus fechorías. Pero se insinuaba también que ellos no quedaban destruidos. Sin embargo, la imagen de la mañana que sucede a cada anochecer da una idea del carácter permanente de la tarea que se expresa en la luz del día: el establecimiento de la justicia [17].

Por otro lado, y esto es de capital importancia, si bien no se puede hablar de los malvados como si lo hubiesen sido siempre y tuviesen que seguir siéndolo; tampoco se puede afirmar que los justos nunca dejarán de serlo. Por consiguiente, el respeto que Dios manifiesta aquí por la libertad humana, vale igualmente para los que hasta hoy han sido personas piadosas y morales. Vale para Job, eventualmente; también a él lo respetaría, no lo destruiría a la primera mirada en caso de conducta incorrecta y maldad.

Yahvé, el Yo soy, el defensor de la vida invita a Job para que reconozca, aunque no la entienda totalmente, su misericordia y se dirija a él como lo hace el autor del libro de la *Sabiduría:*

> Pero te compadeces de todos, porque todo lo puedes, cierras los ojos a los pecados de los hombres
> para que se arrepientan.
> Amas a todos los seres y no aborreces nada
> de lo que has hecho;
> si hubieras odiado alguna cosa, no la habrías creado.
> Y ¿cómo subsistirían las cosas si tú no lo hubieras querido?
> ¿Cómo conservarían su existencia si tú no las hubieras
> llamado?
> Pero a todos perdonas, porque son tuyos,
> Señor, amigo de la vida (11, 23-26; cf. también Os 11, 9).

En su primera respuesta Job había mencionado su pequeñez, su insignificancia; es decir, la de todo ser humano frente a Dios y a su obra creadora. Yahvé recibe ese reconocimiento

16. Para R. Gordis la razón de la presencia de estos dos textos (38, 12-15 y 40, 7-14), uno en cada discurso de Dios que parecen tener por tema el mundo natural, está en: «la identificación del Dios de la historia y de la naturaleza está firmemente mantenida en los diálogos y apuntala los discursos del Señor desde la tormenta. Ni Job ni sus amigos, ni Elihú, ni Dios mismo intentan "resolver" el problema del mal haciendo una dicotomía entre naturaleza e historia, entre orden natural y orden moral, entre el poder de Dios y la justicia de Dios» (*The Book of Job*... 561).

17. Este es uno de los textos en que J. Pixley cree ver de parte de Dios «una autocrítica, aunque sea velada por una fuerte ironía» (*o. c.*, 196). Cf. *infra*, 147, n. 21.

con otra expresión de humildad: él también tiene sus límites, los que él mismo se impuso. El ser humano es insignificante a juicio de Job, pero lo bastante grande para que Dios —el Todopoderoso— se detenga en el umbral de su libertad y le pida su colaboración en la construcción del mundo y en su justo gobierno.

¿Está Job en condiciones de entender este duro y exigente, pero también acogedor y respetuoso mensaje? Más tarde, en su respuesta final, él hablará de «maravillas que superan mi comprensión» (42, 3). Esas maravillas conciernen tanto a las obras del Dios poderoso que ha hecho este mundo, como a las del Dios «débil» atento a la libertad humana y su ritmo histórico.

Pero lo que Dios, este Dios de gracia y de justicia, no puede hacer, tampoco lo logrará Job. Pretenderlo sería querer colocarse en el lugar del mismo Dios. Es necesario ponderar el alcance del último versículo del texto citado: «Entonces yo también pronunciaré tu alabanza. Tu diestra te ha dado la victoria» (40, 14). El vocabulario usado tiene un carácter técnico. El término traducido por alabanza es empleado para designar el culto que se debe a Dios [18]; de otro lado, es un tema clásico en la Biblia afirmar que sólo la diestra de Dios es capaz de salvar [19]. En otras palabras, se le dice a Job que si él puede hacer lo que a Dios es imposible se le tratará como al propio Dios.

La expresión tiene el filo sarcástico que ya conocemos. Pero la verdad es que la lógica del conocimiento que pretende saber todo sobre el Señor, dar plena razón de sus acciones y prever sus intervenciones, lleva en último análisis a la suplantación de Dios, a pretender tomar su sitio. Es decir a su negación. Porque el dios que se pretenderá afirmar después será, al fin de cuentas, un dios prefabricado, domesticado, hecho con mano humana (cf. Is 44, 14-17). Eso es exactamente lo que la Biblia llama idolatría, peligro permanente del creyente como nos lo advierten numerosos textos de la Escritura. Por ello la ironía empleada por Dios en este texto no es sino el instrumento para hacer percibir adónde puede conducir una cierta soberbia discursiva: al reemplazo de Dios por el ser humano [20].

18. Cf. E. Dhorme, *o. c.*, 564 y S. Terrien, *Job*, Neuchâtel-Paris 1963, 260.
19. Cf. N. C. Habel, *o. c.*, 564.

Se trata, qué duda cabe, de la teología de los amigos. Pero, como lo hemos apuntado repetidas veces, el propio Job tiene sus complicidades con esa manera de ver las cosas; nunca logró desprenderse de ella a cabalidad pese a haber hecho intentos —y por momentos con ferocidad— de criticarla.

Yahvé refuerza lo dicho en este texto central haciendo entrar en escena dos animales fantásticos: Behemot y Leviatán [21]. Se trata de un texto difícil. Hay numerosas interpretaciones sobre el significado de estos monstruos [22]. La postura más plausible nos parece aquella que los considera como una especie de ilustración de los versículos iniciales de esta segunda intervención de Dios, concretamente como figura de los malvados. Con estos animales Yahvé quiere recordar que las enormes fuerzas del caos y el desorden, aunque él no las aniquile, le están sometidas como todo lo que existe.

Desde el inicio se subraya el aspecto creatural de estas poderosas bestias; «Mira a Behemot, que yo he creado igual que a ti» (40, 15). Job tiene en común con esos animales haber salido de las manos de Dios. Ellos son como reliquias del caos del que salió el mundo, el cosmos. Desde su sufrimiento inmerecido Job veía lo existente como un caos, como el desorden inicial (cf. cap. 3). Dios trata de mostrarle que él controla esas fuerzas caóticas, al mismo tiempo que le dice que no las destruirá. Ellas representan a los malvados de que se hablaba

20. Cf. S. Terrien, *o. c.*, 260.
21. Muchos autores identifican estos dos monstruos con el hipopótamo y el cocodrilo (así traduce L. Alonso Schökel, *o. c.*, 585). Hay sin duda elementos que abonan en favor de esta posición, pero varias de las características descritas en el texto no corresponden a los animales mencionados. Además, esa identificación supone una opción: no se trataría de animales míticos, sino reales (cf. sobre esas dos posibilidades R. Gordis, *The Book of Job*... 569-572 y N. C. Habel, *o. c.*, 557-558). Preferimos por eso mantener los términos originales.
22. También hay estudiosos que suprimen esta parte de los discursos de Dios. Ver al respecto las observaciones en sentido contrario de R. Gordis, *The Book of God*... 122-123.

antes (40, 11-13), esas fuerzas están en el mundo; el Señor no acaba de inmediato con esos rezagos del caos inicial —al que Job se había sentido arrinconado— pero los domina. Hay mal en el mundo, pero el mundo no es malo. Hay fuerzas caóticas en el cosmos, pero el cosmos no es un caos[23].

El texto 40, 7-14, y su ilustración, constituye por consiguiente una parte importante de los alegatos de Dios[24]. El poco convencido Job de la primera respuesta es confrontado aquí al tema que le preocupaba: la justicia. *El primer discurso* estaba centrado en la revelación del designio *('ēṣāh,* 38, 2) de Yahvé: la gratuidad está en el quicio del mundo y lo sella definitivamente. Esa es la realidad englobante y que da sentido a todo. Sólo así se puede comprender correctamente el alcance del asunto tratado en el *segundo discurso:* la voluntad de Dios respecto al establecimiento de su justicia y derecho *(su mishpaṭ,* 40, 7)[25].

23. No faltan quienes piensan que Behemot y Leviatán constituyen figuras de Job. A través de ellas Yahvé estaría advirtiéndole sobre las consecuencias de su comportamiento (cf. J. Gammie, *Behemoth and Leviathan: On the Didactic and Theological Significance of Job 40, 15-41, 26,* en J. Gammie, W. Brueggemann, *Israelite Wisdom* (Missoula, Montana, 1978). N. C. Habel también lo sugiere, *o. c.,* 559-561.

24. L. Alonso Schökel sostiene: «Si nos alejamos como es debido para ver el conjunto de los cuatro capítulos (38-41) y tenemos en cuenta su contenido, entonces 40, 7-14 sobresale como arista decisiva de toda la construcción. En esos versos ataca Dios la cuestión de frente, la cuestión y al contrincante de modo especial. Suprimir estos nueve versos (6-14) es producir un texto diverso; no reconocer su importancia central es desviar peligrosamente la perspectiva. Hemos de leer esta breve sección como la cumbre entre las dos laderas de los discursos: las laderas sustentan y levantan la arista central» (*o. c.,* 572). El texto es capital, en efecto, pero creemos que la cima de los discursos de Yahvé no está aquí, o por lo menos no se halla sólo en este texto. La revelación de la gratuidad del amor de Dios desde el primer discurso, nos parece lo esencial de las intervenciones de Dios; desde ese proyecto englobante es posible comprender su justicia.

25. Esta distinción es muy diferente a la que establece C. Westermann cuando considera que el primer discurso manifiesta al Creador, el Dios de la naturaleza y el segundo al Señor de la historia (*o. c.,* 110-122). No nos parece que sea así. Los discursos de Dios tienen una unidad, y una complejidad, que no se reconoce en esa manera de considerar sus temas. Más cerca de lo que defenderemos estaría la posición de E. Kissane para quien el primer discurso «tiene por tema la sabiduría de Dios, y el segundo el poder de Dios» *(The Book of Job,* New York 1946, XXVIII).

El correlato de la libertad de Dios revelada a Job es la libertad humana. La primera llama y constituye a la segunda. Los capítulos finales del libro de Job nos hablan del encuentro de dos libertades. La libertad de Dios se revela en la gratuidad de su amor que no se deja enceldar en un sistema de premios y castigos predecibles. La libertad de Job alcanza su madurez y plenitud cuando encuentra sin intermediarios al Dios de su esperanza. La libertad de Yahvé se manifiesta al revelar que en el fundamento del mundo él colocó la gratuidad de su amor y que sólo así se comprende el sentido de su justicia. En el encuentro con la libertad divina, la libertad humana entra hasta el fondo de ella misma.

Las intervenciones de Dios van por lo tanto, directamente y con gran coherencia, al asunto discutido a lo largo del libro. No cabe rechazo más radical a los amigos teólogos que no supieron hablar bien de él. Dios dirá entonces sus palabras finales[26]:

> «¿Quién resistirá frente a mí?
> ¿Quién me hará frente y saldrá ileso?
> Cuanto hay bajo el cielo es mío (41, 2-3).

Estos versículos recuerdan las últimas y desafiantes palabras de Job en el capítulo 31: «aquí está mi firma». El Señor pone también la suya al sostener: «cuanto hay bajo el cielo es mío». Todo lo que existe y sucede lleva de algún modo su marca de fábrica, así los seres humanos no lo comprendan enteramente. Job tiene de nuevo la palabra.

26. Ultimas palabras de los discursos de Dios según la disposición adoptada por J. L. Sicre y L. Alonso Schökel; véase la fundamentación que dan al respecto en *o. c.,* 583-584 y 590-592.

10
Te han visto mis ojos

Job hace su segunda y última réplica a Dios. El tono es muy diferente al de la respuesta anterior, sus resistencias han caído. El proceso ha sido largo y penoso. No se trata sólo de una honesta, pero todavía imprecisa, aceptación de su pequeñez, de su lugar en el cosmos. Esta vez hay algo más profundo. Lo que ha oído y visto le hace abandonar su actitud de queja, y retomar —pero sobre nuevas bases— su reacción inicial de veneración de Dios (cf. prólogo). El examen de esta respuesta de Job nos llevará —y esa es en nuestra opinión la clave de interpretación del libro de Job— a ver cómo debe establecerse la relación entre *justicia* y *gratuidad*.

1. *Abandono en el amor*

La primera contestación estaba centrada en sí mismo, Job se expresaba por ello en primera persona. Aquí, por el contrario, la referencia es Dios: sus planes, sus palabras, su presencia. La consecuencia será un cambio de actitud de Job; pero no un reconocimiento de faltas que lo habrían hecho merecedor de los sufrimientos que padece. La convicción de ser inocente es honda en Job. Por otra parte, como ya lo hemos recordado, en ningún momento recoge Dios las acusaciones de los amigos teólogos. Es una implícita ratificación de esa integridad cuya afirmación firme y desgarradora ha puesto en cuestión toda

una manera de entender a Dios y la relación de los seres humanos con él.

Pero, el hermoso texto que vamos a analizar expresa una transformación en Job. Esta viene de su comprensión de los discursos de Dios, ellos —pese a ciertas interpretaciones que lo niegan— responden a sus inquietudes profundas [1]. Ciertamente no según sus previsiones, pero sí en conformidad con su esperanza. Las palabras del Señor sacan a Job de la celda en que se encontraba encerrado debido a la contradicción entre su experiencia de inocencia y la doctrina de la retribución. Job tuvo el coraje de ver esa oposición y proclamarla a voz en cuello.

Desde el fondo del abismo, desde lo más cruel de su sufrimiento («me tapo con gusanos y terrones, la piel se me rompe y me supura»; 7, 5), Job reclamará su derecho a hablar:

> Por eso no frenaré mi lengua,
> hablará mi espíritu angustiado,
> se quejará mi alma entristecida (7, 11).

Era un difícil, e incluso tortuoso, camino para hablar de Dios. Sin embargo, ¿era esa la única manera de hacerlo? ¿o acaso la mejor? Conviene estudiar con algún detalle este texto capital.

> 1 Job respondió al Señor:
> 2 —Reconozco que lo puedes todo
> y ningún plan es irrealizable para ti.
> 3 (Tú has dicho): «¿Quién es ése que empaña mis
> designios con palabras sin sentido?».
> —Es cierto, hablé sin entender
> de maravillas que superan mi comprensión.
> 4 (Tú has dicho): «Escúchame, que voy a hablar,
> voy a interrogarte y tú responderás».
> 5 —Te conocía sólo de oídas,
> ahora te han visto mis ojos;
> 6 por eso repudio y abandono
> el polvo y la ceniza (42, 1-6).

1. Ver una sucinta presentación de las diversas interpretaciones a que este texto ha dado lugar en N. C. Habel, *o. c.*, 577-578.

Hay tres tiempos en esta respuesta de Job: un reconocimiento de que Dios tiene planes y que ellos se realizan, el descubrimiento de aspectos insospechados, y un gozoso encuentro con el Señor. Una conclusión se impone: el abandono de su actitud de queja y tristeza. El primer paso (v. 2) es una reafirmación de lo que Job había sostenido anteriormente, el segundo (v. 3) y el tercero (v. 4-5) expresan descubrimientos hechos a partir de los discursos de Dios. Las explícitas citas al inicio de ellos (38, 2-3 y 40, 7) dejan claro que la respuesta de Job concierne a lo dicho por Dios.

a) Innumerables veces Yahvé preguntó a Job qué era lo que él sabía, conocía (el verbo hebreo empleado es *yd'*) de sus obras. Aquí Job retomará el mismo verbo, «conocer», para decir lo que acaba de aprender, aquello que desde ahora constituye su más profunda convicción. «Yo sé» («reconozco»), fue también lo que afirmó para expresar su convicción de que su *Gō'ēl*, el Dios liberador, lo defendería (cf. 19, 25). Job comienza por eso con una confesión de fe en el poder de Dios; en cuanto a lo fundamental este reconocimiento había sido manifestado antes en la disputa con sus amigos. Pero hay aquí matices que importa destacar.

Desde las primeras palabras Dios había reprochado a su interlocutor el intento de oscurecer sus planes (cf. 38, 2). Yahvé había reivindicado que tenía designios pero que, por decirlo de alguna manera, éstos no lo poseían a él; con mayor razón, Dios tampoco es propiedad de personas que pretenden conocer sus propósitos al detalle. Sucede más bien lo contrario. «Cuanto hay bajo el cielo es mío», afirmaba al finalizar su intervención. Job reconoce ahora que «ningún plan es irrealizable» para Dios[2], aunque el entendimiento humano no siempre pueda conocer los caminos de su ejecución. Dios tiene proyectos, el

2. El término que usa aquí el autor para referirse al plan de Dios es *mezimmah* y no *'ēṣāh*. Sobre el primer vocablo, J. Lévêque sugiere que dado el matiz peyorativo que tiene en otros lugares de la Biblia (y en el propio libro de Job) él podría significar acá las intervenciones de Dios «en la vida de los seres humanos, y sobre todo ese castigo de los malvados al que Yahvé aludía al final de su discurso» (*o. c.*, 524).

mundo no es un caos como Job lo había sugerido en su monólogo de partida y como lo había insinuado también en los momentos más álgidos de la discusión con sus amigos. Su razonamiento había sido más o menos éste: no entiendo esos designios, luego no existen. Nunca lo había sostenido abiertamente, pero a eso le llevaba la lógica de su disputa con Elifaz y sus compañeros.

A decir verdad lo que Job recusaba era el orden moral que le presentaban esos teólogos y, por consiguiente, el Dios en que ellos se apoyaban. Si no hay otra posibilidad que la retribución temporal, para Job —desde su experiencia— la conclusión se impone: el mundo es un caos. Si el único orden posible es el de la justicia tal como era proclamada por sus amigos, entonces Job se convierte —a pesar de él— en defensor del desorden: justo o inocente su suerte sería la misma (cf. 9, 15-20). La prueba de que esta posición, a la que era arrinconado, nunca le satisfizo es su ardiente pedido de discutir no con sus amigos sino con Dios mismo. Job con su lamentación (que es una forma de oración) estaba, como Jeremías, próximo a Dios; más cerca de él que sus amigos con su teología. Job había reconocido en varias oportunidades la grandeza de Dios (cf. 9, 4. 34-35; 12, 19; 13, 21-22; 23, 4-6); ahora sabe que una expresión del poder de Dios es que tiene planes y que los realiza con plena libertad.

b) Job cita entonces (v. 3) lo dicho por Dios al empezar su primer discurso (38, 2). Se trata del designio, la *'ēṣāh*, de Dios que coloca la gratuidad de su amor en la base de todo lo existente. Los discursos de Dios inspiran su respuesta[3]. De boca de Yahvé ha escuchado cosas que le hacen barruntar otro mundo, un orden diferente a aquel que se le imponía, a pesar de

3. Con palabras sencillas Mons. Gerardo Valencia que fuera obispo de Buenaventura (Colombia) expresa esta experiencia contemplativa: «Gracias, mi Dios, porque te siento cerca. Déjame improvisarte este discurso, aprendido de ti mismo para ti, como aquellos niños a quienes la mamacita prepara recitaciones para la fiesta de la madre. Déjame, entonces, mi amadísimo Padre Dios, vacilar, balbucear, poner ambas manos en el rostro, echar una carrera, detenerme, querer, terminar aquí» (*Los dos elementos*, en *Con Dios a la madrugada*, Bogotá 1965, 44).

él, hasta ese momento. No todo está claro para Job, pero ya no se ahoga en el universo religioso de sus amigos y, en realidad, de su tiempo.

Las palabras de Dios que Job cita (v. 3) hacen que reconozca sus propios límites: antes habló «sin entender»; literalmente «sin inteligencia», «sin discernimiento», se trata de la *bīnāh*, cuya ausencia le había sido reprochada antes por el Señor. Es una nueva y precisa referencia al primer discurso de Dios, en el cual —como lo hicimos notar— la noción de discernimiento, como contraparte de Job al designio de Dios, juegan un papel clave. Un cambio se ha iniciado, se trata de «maravillas que superan mi comprensión», reconoce Job [4]. El asunto no consiste, precisémoslo, en la admiración por las grandezas de la creación [5], sino en el reconocimiento del proyecto, la *'ēṣāh*, de Dios (cf. primer discurso de Yahvé). Designio de gratuidad que da pleno sentido a su voluntad de justicia, su *mishpaṭ*, en el gobierno del mundo (cf. segundo discurso).

Las preguntas que Yahvé ensartaba implacablemente le han revelado a Job la libertad y el amor presentes en el proyecto de Dios y por lo mismo le han hablado de aspectos insospechados que escapan a su entera comprensión, pero que no por eso son menos reales. No es que no se tenga de todo ello algún saber: por el contrario, aunque esas maravillas están más allá de su capacidad para conocerlas totalmente, Job ha comenzado a entender, a tener el discernimiento necesario. No obstante, el

4. C. Westermann hace aquí una interesante observación. «Maravillas» traduce el término hebreo *niplaot* que tiene en varios libros bíblicos el sentido de «gestos maravillosos de Dios en favor de su pueblo o de sus fieles seguidores» (cf. Jue 6, 13; Sal 9, 1; Sal 106, 7). Lo revelado «no es únicamente la obra de Dios como creador», sino una «extraordinaria intervención de Dios que favorece a su pueblo, de gestos de Dios sobre los que reposa la historia de Israel» (*o. c.*, 126-127). En la interpretación que proponemos de los discursos de Dios (que no es la de C. Westermann, para quien el contenido de ellos importa menos que el hecho mismo de que Dios haya hablado), diríamos que Yahvé ha revelado su englobante designio de gratuidad sobre la historia humana al afirmar que ella es el basamento de toda la obra creadora. Esa es la maravilla que reconoce Job ahora.

5. Como dice con razón J. Pixley (*o. c.*, 191), para recordar las excelencias del Dios creador bastaban las alusiones a dicho tema de Job, de sus amigos y sobre todo las de Elihú.

camino por recorrer es todavía muy grande; anteriormente —en el marco de la doctrina de la retribución— no había ruta por hacer, en el fondo todo era (pretendidamente) conocido, ya se había alcanzado la meta. En este momento no, las cosas aparecen distintas. Dios surge como una novedad permanente.

c) En referencia explícita al primer y segundo discurso Job cita nuevamente a Dios: «Escúchame que voy a hablar, voy a interrogarte y tú responderás» (v. 4). La salva de interrogantes que Dios lanza, así como el diálogo directo con su interlocutor hacen que finalmente no quede a nuestro personaje sino el reconocimiento humilde y gozoso de un encuentro que ha cambiado su vida: «Te conocía sólo de oídas, ahora te han visto mis ojos» (42, 5). Como lo hemos recordado, el verbo conocer tiene un papel importante en las intervenciones de Dios, ellas son un largo e incisivo cuestionamiento al saber de Job (y a través de él a la teología de sus tres amigos). Aquí Job percibe otra manera de conocer y de hablar de Dios. Su contacto con Dios había sido indirecto, «de oídas», a través de otros (¡de los amigos, por ejemplo!), ahora es inmediato.

Job empieza así a saborear el cara a cara paulino, en el que subsisten la fe, la esperanza y la caridad «pero la mayor de todas ellas es la caridad» (cf. 1 Cor 13, 13). Es la plenitud de la vida para un creyente [6]. Job se rinde por eso a su Dios, puede decir como Jeremías después de su crisis: «el Señor está conmigo» (20, 11), y con el salmista: «veré tu rostro, al despertar me saciaré de tu semblante» (17, 15). Job podría repetir aquí, una

6. Ese deseo lo expresa con vigor el alma agónica de don Miguel de Unamuno:

> ¡Quiero verte, Señor, y morir luego,
> morir del todo;
> pero verte, Señor, verte la cara,
> saber que eres!
> ¡Mírame con tus ojos,
> ojos que abrasan;
> mírame y que te vea!
> ¡que te vea, Señor, y morir luego!

(*Salmo I*, tomado de *Dios en la poesía actual*, selección hecha por E. de Champourcin, Madrid 1976, 37).

vez ocurrido el encuentro, lo que antes afirmaba en esperanza: «¡El corazón se me deshace en el pecho!» (19, 27) [7].

No obstante, el asunto ha tenido sus costos. Dios había dicho al terminar su discurso: «¿Quién me hará frente y saldrá ileso?». Así es, Job sale de la confrontación con Dios cojeando, como Jacob después de su pelea. Cojeando pero contento, ha visto a su Señor y lo que le ha sido revelado le ha abierto un mundo nuevo. Job esperó este encuentro y en definitiva siempre confió en que tendría lugar. En lo más hondo de su crisis había exclamado: «Veré a Dios; yo mismo lo veré» (19, 26). Esa espera es ahora satisfecha. Job se había dirigido a Dios varias veces antes para protestar, ahora lo hace para aceptar y someterse no por resignación sino por contemplación y amor. El encuentro con Dios está en la lógica de la actitud de Job, del orante Job.

Pese a todas sus protestas Job conservó siempre la convicción de la cercanía de Dios y el deseo de entrar en su intimidad (cf. 10, 8-9. 12; 14, 14-15; 29, 4-5). Tanto mayor era por eso su aflicción al sentir lejano a Dios. La proximidad que experimenta al presente supera, sin embargo, todas sus esperanzas: «Ahora te han visto mis ojos».

d) Los pasos que Job acaba de dar, los descubrimientos que ha hecho, lo llevan a una conclusión («por eso»). Este versículo es traducido con frecuencia en la forma que adopta también la versión (la de Alonso Schökel) que hemos utilizado en estas páginas para el conjunto del libro de Job: «me retracto y me arrepiento echándome polvo y ceniza» (v. 6).

El sentido global del texto, según la mayoría de los comentadores, parece claro: Job se sitúa como una criatura ante Dios, como un niño ante su Padre. Su queja y su protesta nunca fueron mayores que su esperanza y su confianza. Job no retira la afirmación acerca de su inocencia, esta convicción es tan profunda como su fe en Dios. No tiene por qué hacerlo, Yahvé

7. La cercanía de Dios es experimentada con intensidad a nivel de la fe popular. Dice un artesano ayacuchano: «En cualquier parte donde estemos es igual, porque nosotros los pobres estamos con Taytacha Dios a cada rato, no le dejamos un momento» *(La Religiosidad popular en el Perú...* 53).

no ha asumido en sus discursos las acusaciones de los amigos. Tampoco se trata de una aceptación resignada de algo que Job considera injusto. Pero ahora que Dios le ha revelado su designio y el sentido de una justicia que no está presa en la camisa de fuerza de la doctrina de la retribución, Job reconoce que su lenguaje fue tal vez atrevido. Se arrepiente, humildemente propone entonces hacer penitencia en el polvo y la ceniza [8].

Esta interpretación es fundamentalmente satisfactoria y concuerda con la persistencia de Job —que atraviesa toda la obra— en sostener su inocencia, así como con la afirmación de Yahvé en los versículos que siguen: «mi siervo Job ha hablado correctamente» (42, 7 y 8). Pero la versión del v. 6 que hemos recordado dejó siempre subsistir una pregunta: ¿de qué se retracta Job?

A decir verdad, y como lo reconoce la mayoría de los estudiosos de Job, en la frase del v. 6 el verbo que se traduce por «retractar» no tiene objeto [9]. No queda otra solución que completar la frase con el peligro de hacer cambiar el sentido señalado más arriba [10], buscar otras maneras de traducir el verbo presentado como «retractar» [11], o aceptar una cierta incongruencia en la frase en aras de una significación global que parece clara en el contexto.

Es interesante, por eso, traer aquí a colación una nueva traducción del v. 6, propuesta hace poco tiempo y que hemos adoptado para este pasaje. Sin dar un vuelco radical en la interpretación del texto, ella permite captar con mayor profundidad y perspicacia su riqueza y coherencia [12]. El gozne de esta

8. E. Dhorme afirmaba ya: «El único reproche que Job puede hacerse es haber discurrido sobre cosas que escapan al entendimiento humano» (*o. c.*, 591).

9. Cf. por ejemplo L. Alonso Schökel, *o. c.*, 593 y N. C. Habel, *o. c.*, 576.

10. La Biblia de Jerusalén lee, por ejemplo, «retracto mis palabras». El objeto «mis palabras» es un añadido que no está en el texto y que se hace en busca de coherencia.

11. Algunos autores dan otras versiones del verbo que se traduce por «retractar» (en hebreo *m's*, literalmente: repudiar, rechazar). Así la traducción ecuménica de la Biblia lee: «tengo horror de mí», con lo cual se evita la necesidad de buscar un objeto.

12. D. Patrick, *The translation of Job XLII, 6:* Vetus Testamentum 26 (1976)

versión se halla en el sentido del verbo *najam* que se traduce correctamente por arrepentirse. Pero la versión a que aludimos hace notar que ese verbo usado con la preposición *'al* significa «cambiar de opinión» o «volver atrás en una decisión sobre algo» (cf. por ejemplo Ex 32, 12. 14; Jer 18, 8.10; Am 7, 3.6). En ese caso el texto diría: «repudio y abandono (cambio de opinión sobre) el polvo y la ceniza».

Ahora bien, «polvo y ceniza» constituyen una imagen para expresar una actitud de queja y lamento; es decir la situación de Job, según se dice al inicio de los diálogos (cf. 2, 8-12)[13]. Ese es el objeto de la retractación y el abandono de que habla este versículo clave. Job rechaza la postura de lamentación que había mantenido hasta el momento. Los discursos de Dios le han hecho percibir que ese actitud no está justificada; no retira ni se arrepiente de lo que afirmó, sucede que ahora ve con claridad que no puede seguir hablando en tono de queja[14].

Esta nueva traducción resulta iluminadora y hace más coherente todo el texto de la segunda respuesta de Job[15]. El

369-371; cf. también el artículo del mismo autor citado anteriormente. Precisemos que Patrick asume en sus trabajos el punto de vista propuesto por C. Westermann acerca de la importancia del lenguaje de la lamentación en el libro de Job (cf. *supra*, cap. 1 nota 12).

13. Cf. *supra, l. c.* N. C. Habel, que da su autorizado aval a esta traducción de Patrick, hace notar que en el libro de Job «la técnica literaria del autor de equilibrar los rasgos narrativos al principio y al fin del libro, hace pensar que "polvo y ceniza" se refiere a episodios del prólogo. Allí Job se separa de la comunidad y se sienta en la ceniza (2.8), y sus amigos le expresan su simpatía lanzando polvo en el aire. "Polvo y ceniza" parecen por consiguiente representar la situación y el papel de Job como un sufriente aislado y un litigante humillado» (*o. c.*, 583).

14. D. Patrick escribe: «Dios ha cambiado el lamento de Job en alabanza, y este último versículo expresa la intención de Job de abandonar la postura de lamentación» (*The Translation...* 371). Y en un artículo posterior precisa: «Job no rechaza lo que dijo antes ni expresa remordimientos. Reconoce, eso sí, las maravillas de los caminos de Yahvé y declara, gracias a los discursos de Dios, que cambiará su actitud de acusación y queja por una postura de alabanza y alegría» (D. Patrick, *Job's Address...* 281).

15. L. Kaplan (*Maimonides, Dale Patrick, and Job XLII, 6:* Vetus Testament 28 [1978] 356-358) ha hecho notar, además, que dicha versión no es nueva.

verbo hebreo *m's:* rechazar, repudiar, no queda ahora suspendido en el aire sin objeto en la frase; unido al verbo arrepentirse, en el sentido de «cambio de opinión», tiene igualmente como materia la postura de protesta y reproche: «repudio el polvo y la ceniza». Esto significa que la última réplica de Job más que contribución expresa *una renuncia a su lamento y a su actitud de tristeza*. Ciertos acentos de su protesta estaban condicionados por la doctrina de la retribución, que pese a todo seguía siendo una referencia para él. Ahora que el Señor la ha echado por tierra revelándole la clave de su designio, Job siente haber hablado de Dios como si estuviera preso de una manera de entender la justicia. Esta es la postura que declara abandonar.

Muchas dificultades subsisten, pero el horizonte se ha ensanchado. Job vislumbra por dónde debe ir al encuentro de Dios y de los demás. De ahí el tono de agradecimiento y alegría por lo que le ha sido revelado a través de la discusión con sus amigos y con Dios, y en especial en los discursos «desde la tormenta».

La respuesta de Job, la nueva traducción que hemos comentado ayuda a verlo mejor, constituye un punto alto del lenguaje contemplativo sobre Dios. Job ha llegado poco a poco a ese modo de hablar acerca de Dios al que en un momento siente lejano y extraño a su vida, y a quien luego enfrenta en duro litigio; pero ante quien se rinde ahora con una confianza renovada[16]. Como Jeremías, en un texto que constituye una

Hace ocho siglos el filósofo judío Maimónides había traducido de la misma manera el controvertido versículo en su famosa obra *Guía de los extraviados*.

16. Que se nos permita citar, una vez más, a Vallejo. El entró igualmente en pleito con Dios a partir de los sufrimientos de su vida. Pero supo también encontrarlo y gozar con ternura —y casi con condescendiente comprensión— de su presencia.

Siento a Dios que camina
tan en mí, con la tarde y con el mar.
Con él nos vamos juntos. Anochece.
Con él anochecemos. Orfandad..
Pero yo siento a Dios. Y hasta parece
que él me dicta no sé qué buen color.

referencia obligada para la comprensión del libro de Job, éste podía haber dicho: «Me sedujiste, Señor, y me dejé seducir» (Jer 20, 7). Efectivamente Job cree «por nada», nunca antes lo hizo tan desinteresadamente.

Pero es necesario ahondar algo más en el sentido de la réplica de Job, o más exactamente del conjunto del libro.

2. *Más allá de la justicia*

¿Qué ha comprendido Job? ¿que la justicia no rige en el mundo creado por Dios? No. Lo que ha percibido, y lo ha llevado a la contemplación, es que la justicia sola no tiene la última palabra en el hablar sobre Dios. Estamos total y definitivamente ante el Dios de la fe sólo cuando reconocemos la gratuidad de su amor. La gracia no se opone ni desmerece la búsqueda de la justicia, ella le da por el contrario su pleno sentido. El amor de Dios, como todo amor, no se mueve en un universo de causas y efectos, sino en el de la libertad y la gratuidad. De este modo es como las personas logran encontrarse plena e incondicionalmente: sin pago de ningún tipo de tarifas, sin obligaciones exteriores que presionen a corresponder al otro.

Habíamos visto anteriormente cómo Job en la discusión con sus amigos fue comprendiendo que debía ir más allá de su experiencia individual. El diálogo lo condujo a percibir que el suyo no era un caso excepcional, sino que esa era la situación de los pobres de este mundo. El resultado de esta toma de conciencia fue comprender la solidaridad con los pobres como exigencia de su fe en Dios que ama especialmente a los desheredados y explotados de la historia humana. Ese amor preferencial es el fundamento de lo que llamábamos el lenguaje profético para hablar de Dios.

Como un hospitalario, es bueno y triste;
mustia un dulce desdén de enamorado:
debe dolerle mucho el corazón.
(*Dios*, en *Los heraldos negros, o. c.*, 85).

Pero este camino no es el único, ni es suficiente, para acercarse al misterio de Dios. En Job se acaba de operar un segundo desplazamiento: de una concepción penal de la historia, al universo de la gracia que todo lo envuelve y lo penetra. En el primer gran paso dado por Job, no se trataba de negar el sufrimiento personal sino de abrirse a la aflicción de los otros, comprometiéndose para eliminarla. Del mismo modo acá el asunto no consiste en descubrir la gratuidad y olvidar la exigencia de justicia, sino en situar ésta en el marco del amor gratuito de Dios. Sólo así desde la perspectiva de la gratuidad, es posible comprender la predilección por el pobre. Ella no tiene por motivo último las virtudes y merecimientos de los pobres, sino la bondad y libertad de Dios, de un Dios que no es simplemente el guardián de un estrecho orden moral. Ahora bien esa preferencia, Job lo sabe, es un elemento central de la verdadera justicia divina. No hay, por consiguiente, oposición entre gratuidad y justicia, la hay entre gratuidad y una concepción de la justicia que se traduzca en exigencias humanas frente a Dios y lo aprisionen en nuestros gestos o en nuestros actos cultuales. Hay contradicción entre el amor libre, gratuito y creativo de Dios y la doctrina de la retribución que pretende encasillarlo[17].

17. M. Tsevat señala con perspicacia el papel que la doctrina de la retribución tiene en la respuesta de Dios, y por consiguiente en el sentido del libro de Job. Escribe: «Sólo la eliminación del principio de la retribución puede resolver el problema del libro» (*art. cit.*, 98). Para él esto significa acabar con el error de creer que «el mundo está basado en la justicia» (*ib.* 97). Pero según este autor parecería haber una identidad entre justicia y retribución. Por eso la eliminación de la segunda llevaría a la supresión de la primera. Dando un paso más en su concepción, Tsevat afirma que Dios en sus discursos le está diciendo a Job: «la justicia divina no es un elemento de la realidad. Ella es una invención que existe solamente en la equivocada filosofía que les ha sido inculcada. El mundo en el cual tú y tus enemigos se mueven es un sueño; ¡Despiértate, Job!» (*ibid.*, 100). De acuerdo con el autor, Job se despierta de este sueño en su respuesta final. Para Tsevat «la justicia no pertenece al tejido del universo, ni Dios está ocupado en administrarla»; pero esto no debe dispensar al ser humano «de sus obligaciones de establecer la justicia en la tierra», ella «es un ideal que debe ser realizado por la sociedad y en ella» (*ibid.*, 104).

Tsevat no nos dirá cuál es la razón de esta exigencia de establecer la justicia (exigencia señalada, además, muy de paso). Y después de lo que ha afirmado no será fácil, en efecto, encontrar dicho fundamento, sobre todo no en Dios.

Job había criticado acerbamente, desde su experiencia de inocencia, la teología de la retribución temporal de su época, expuesta por sus amigos. Y en eso llevaba razón. Pero su cuestionamiento había quedado a mitad de camino, por ello no pudo —salvo por momentos, en los que expresaba su profunda fe y confianza en Dios— librarse del dilema que le presentaban agudamente sus amigos: si él era inocente, Dios era culpable. Dios mismo le reprochará quedar preso de la disyuntiva (cf. 40, 8). Lo que debía hacer era saltar el cerco que le había puesto esa anquilosada y peligrosamente idolátrica teología, correr libre por el campo del amor de Dios y respirar a todo pulmón como aquellos animales no domesticables por el ser humano que Dios describe en su alegato. Ese espacio es el de la gratuidad, es allí donde Dios tiene su residencia, es allí donde recibe alegre y acogedor a sus amigos.

El mundo de la retribución, y no sólo de la retribución temporal, no es la habitación de Dios; a lo sumo va allá de visita. El Señor no está preso del esquema «tú me das, yo te doy». Nada, ninguna obra humana por valiosa que ella sea merece la gracia; si así fuese, ésta dejaría de serlo. Ese es el corazón del mensaje de Job.

Sin duda lo impreciso de una vida más allá de la presente, en la época en que se escribió el libro de Job, hace más aguda la experiencia del sufrimiento y menos creíble la doctrina de la retribución. Pero la afirmación cristiana de una vida futura no modifica, en cuanto a lo esencial, aquello que el poeta quiere transmitir. Como siempre en la Biblia, el hecho nuevo y único de Cristo señala una ruptura y al mismo tiempo establece una continuidad. La intuición del poeta sigue vigente para noso-

Apreciamos en el conjunto de su estudio la fineza en el análisis, sus intuiciones sobre algunos aspectos del libro de Job, y el sentido de la transcendencia de Dios (aunque nunca habla explícitamente de la *gratuidad* del amor de Dios). Pero creemos que opera una separación entre Dios y la justicia que deja a ésta —y al compromiso con el pobre— fuera del ámbito de nuestra relación con el Señor. En términos de estas páginas podemos decir que sentimos en el trabajo de Tsevat la grave ausencia de la dimensión profética en el hablar acerca de Dios.

tros: la gratuidad del amor de Dios es el marco en que se inscribe la exigencia de practicar la justicia[18].

Se trata de un punto central de nuestra fe, presente por eso en toda la Biblia, que el libro de Job no hace sino subrayar con extraordinaria fuerza. Las obras humanas en tanto que tales no justifican, no salvan, dirá san Pablo partiendo de la revelación en Jesucristo; ellas no pueden maniatar la acción de Dios. Ese es el alcance de su afirmación sobre «la justificación por la fe» (Rom 3, 28). La fe que salva es una gracia del Señor. La entrada al reino de Dios no es un derecho que se adquiere, ni siquiera con la práctica de la justicia; es siempre un don gratuito. «Por gracia han sido salvados», dice Pablo a los efesios (2, 5).

Como lo ilustra un hermoso texto del libro de Judit, a Dios no se le ponen condiciones. Ante la decisión de entregar la ciudad de Betulia, asediada por el ejército asirio, si en cinco días Yahvé no venía en su ayuda, Judit dirá:

> —Escúchenme, jefes de la población de Betulia. Ha sido un error eso que han dicho hoy a la gente, obligándose ante Dios con juramento, a entregar la ciudad al enemigo si el Señor no les manda ayuda dentro de este plazo. Vamos a ver: ¿quiénes son ustedes para tentar hoy a Dios y ponerse públicamente por encima de él? ¡Han puesto a prueba al Señor todopoderoso, ustedes, que nunca entenderán nada! Si son incapaces de sondear la profundidad del corazón humano y de rastrear sus pensamientos, ¿cómo van a escrutar a Dios, creador de todo, conocer su mente, entender su pensamiento? No, hermanos, no enojen al Señor, nuestro Dios. Porque aunque no piense socorrernos en estos cinco días, tiene poder para protegernos el día que quiera, lo mismo que para aniquilarnos ante el enemigo. No

18. Respecto del libro de Job, S. Terrien escribe: «El libro ocupa un lugar junto con los profetas y los salmos en el centro mismo de la teología hebraica, y a veces, como ellos, supera los límites del antiguo testamento. Más allá del particularismo de la raza, de la ley, del rito, e incluso de la alianza, el poeta de Job presenta la poesía de la religión pura» (*o. c.*, 49). De acuerdo con la insistencia de Terrien en resaltar el mensaje de gratuidad del amor de Dios que transmite Job, echamos de menos en su comentario —como en el caso citado en la nota anterior— una valoración de la exigencia de obrar la justicia como una manera de reconocer y hablar de Dios.

exijan garantías a los planes del Señor, nuestro Dios, que a Dios no se le intimida como a un hombre ni se regatea con él como con un ser humano (Jdt 8, 11-17).

Se trata de una clara afirmación de la transcendencia de Dios y la gratuidad de su amor. Exigir garantías a Dios es no entender nada, no tener discernimiento *(bīnāh)* para comprender su designio *('ēṣāh)*. Dios está más allá de todo espacio y de todo plazo. El hará las cosas desde su libérrima voluntad: si le place hacerlo. El amor, todo amor, no se deja encerrar. El profeta Oseas es explícito sobre este amor de Dios más allá de merecimientos humanos. Ante el pedido de perdón de su pueblo, Yahvé responde: «Curaré su apostasía, los querré sin que lo merezcan» (Os 14, 5). Ese amor gratuito hará que Dios convierta siempre «el valle de la desgracia» en «paso de la esperanza» (Os 2, 17).

Esto no quiere decir, de ningún modo, que Dios no pida un comportamiento determinado a los seres humanos. Lo sabemos, la fe se expresa en obras, pero éstas no se convierten —traicionando su significación— en una exigencia frente a Dios. La intuición de Pablo, de profunda raigambre bíblica, sobre la gratuidad de la salvación y sobre el amor libre y misterioso de Dios, apunta al elemento central de la revelación en Jesucristo. El mismo Pablo nos dice: «la fe opera por la caridad» (Gál 5, 6). Hay, en efecto, una ética del Reino que es una exigencia de justicia para todo creyente, pero ella no suprime la iniciativa libre y gratuita de Dios. Es más, aquélla no adquiere su plena dimensión y vida sino en el marco de esta gratuidad. Por eso poco después de haber recordado la gratuidad de la salvación Pablo afirma de modo sintético: «hechura suya somos: creados en Cristo Jesús, en orden a las buenas obras que de antemano dispuso Dios que practicáramos» (Ef 2, 10).

La justicia de Dios es un dato bíblico fundamental, por eso Dios no reprocha en ningún momento a Job el haber reclamado justicia [19]. Eso sería ir contra la promesa que hizo a Abrahán: «lo he escogido para que instruya a sus hijos, su casa después de él, que guarden el camino de Yahvé, practicando la justicia y el derecho, a fin de que Yahvé haga venir sobre Abrahán lo que le tiene prometido» (Gén 18, 19). Yahvé no puede tampoco contradecir el hecho liberador en que se funda la alianza: «Yo, Yahvé, soy tu Dios, que te he sacado del país de Egipto, de la casa de la servidumbre» (Ex 20, 2). Pero el justo gobierno de Dios no sigue senderos trillados que limitan su actuar en la historia. Hace su camino al andar.

Esta es una constante de la enseñanza de Jesús. Es, por ejemplo, el significado de la parábola sobre los trabajadores de la viña (cf. Mt 20, 1-16). El salario entero que el propietario decide dar a aquel que vino a laborar al morir el día, a la hora undécima, provoca la reacción de los que estaban allí desde temprano. El Señor le responderá a uno de ellos: «Amigo, no te hago ninguna injusticia. ¿No te ajustaste conmigo en un denario? Pues toma lo tuyo y vete» (v. 14). La justicia de Dios está por encima de la formalidad de la justicia humana. El Señor añade por eso la expresión de su soberana libertad y bondad: «¿Es que no puedo hacer con lo mío lo que quiero? ¿O va a ser tu ojo malo porque yo soy bueno?» (v. 15). Ese es también el sentido de la parábola del hijo pródigo, en la que el serio y comedido hijo mayor hace una triste figura porque cree poder limitar el amor de Dios desde una estrecha concepción de la justicia.

19. No nos parece tener razón M. Tsevat cuando al concluir su análisis del rechazo de la retribución en Job, escribe: el Dios «que habla al ser humano en el libro de Job no es ni un justo ni un injusto dios, es Dios» *(art. cit.*, 105). Lo mismo sostiene P. Federizzi: «no es ni justo, ni injusto; es Dios» (*o. c.*, 284). El deseo de salvar la trascendencia de Dios (o el desaliento ante la complejidad del mensaje del libro) no pueden justificar esa aserción. Como dice muy bien R. Gordis, «un Dios sin justicia no es Dios para un antiguo hebreo» *(The Book of God...* 127). Un análisis cuidadoso del conjunto del libro y en especial de los discursos de Dios hace ver con claridad la importancia del tema de la justicia divina en esta obra. El rechazo de la doctrina de la retribución y la fuerte afirmación de la gratuidad del amor de Dios, no sólo no excluyen o restan significación a la exigencia de justicia sino que la reafirman; la colocan, eso sí, en su verdadero lugar. Este es para nosotros un punto central en la interpretación del libro de Job.

Pero volvamos a Job. De ese «ojo malo» que petrifica la realidad, que quiere poner fronteras a la bondad divina, que no deja lugar a la generosidad, y —lo que es peor— que quiere incluso ponerse en lugar de Dios, Job acaba de ser liberado. Yahvé, el Dios de la vida, ha devuelto a Job a una vida que no se deja aprisionar por un estrecho orden ético, sino que se inspira constantemente del amor libre y gratuito de Dios. Esa liberación es objeto de la actitud contemplativa de Job.

Si el proceso no hubiera llegado hasta ahí, un remanente de la teología de la retribución habría permanecido en Job, y con ella una miope manera de ver a Dios. La ironía de los discursos de Dios es el escalpelo que penetra en la carne herida de Job para eliminar toda posibilidad de permanencia y de un rebrote de ese mal. El trance fue difícil y doloroso pero valió la pena. Queda tal vez un testarudo residuo de desconocimiento en el mundo, estamos lejos todavía de la transparencia total [20]. Muchas preguntas vienen a los labios de Job. Pero lo desconocido no es ya un monstruo que amenazaba devorarlo todo, incluso sus pequeñas y frágiles certezas. La bestia de su ignorancia no ha desaparecido, pero está ahí —como Behemot y Leviatán— dominada por lo que ahora sabe de Dios y su amor.

Sin embargo debe quedar claro que rechazando la teología de la retribución, Job no ha sido liberado de la necesidad de practicar la justicia, sino de la tentación de capturar a Dios en una concepción estrecha de ella [21]. Ha sido liberado, en principio al menos, de la forma más sutil de idolatría, peligro señalado en varios momentos del libro de Job. Por su parte, Dios aparece ahora a Job con toda su libertad, liberado de las estrechas categorías teológicas con que se le quiso aprisionar.

De la mano del Señor, Job ha aprendido que al lenguaje profético para hablar de Dios, es necesario añadir el lenguaje de la contemplación y la veneración. El punto de partida para ambos, más que una doctrina es una presencia:

> Pero yo siempre estaré contigo,
> tú agarras mi mano derecha,
> me guías según tus planes,
> me llevas a un destino glorioso
> (...).

20. Esa presencia de lo incomprensible da lugar al sentido trágico de la existencia humana, tema favorito del mundo griego. P. Ricoeur interpreta en esa línea el libro de Job: «como en la tragedia, la teofanía final no le ha explicado nada, pero ha cambiado su mirada; está dispuesto a identificar su libertad a la necesidad enemiga; está dispuesto a convertir libertad y necesidad en destino» (*Finitude et Culpabilité* II, Paris 1960, 299 (ed. cast.: *Finitud y culpabilidad*, Madrid 1969). Por nuestra parte creemos que el elemento trágico está presente, pero la revelación de Dios ha aportado contenido a la reflexión de Job y alegría —en medio del sufrimiento— a su vida.

21. J. Pixley parte de algunas ideas de M. Tsevat, pero al final su interpretación acentúa aspectos casi opuestos a los de ese autor. Como lo hemos hecho notar, según Pixley, Dios en sus discursos se muestra autocrítico respecto de su obra creadora. «Con la ironía —escribe— que se asoma en estas secciones el autor (del libro de Job) prepara la resolución en la que admite la validez de las denuncias de Job contra la injusticia de Dios» (*o. c.*, 192; en cuanto a la interpretación de 40, 7-14, se halla en una perspectiva cercana R. Gordis, *The Book of Job*... 561 y 566). Se trataría de «la autocrítica de un Dios que ha tomado conciencia de sus limitaciones» (*ibid.*, 203). Con esto se da razón a Job, por ello «queda cortado todo ánimo de Job para seguir con el debate de su caso» (*ibid.*, 205). En efecto, «Job no había comprendido que aun el poderoso Yahvé tuviera problemas en gobernar justamente el mundo. Job no había comprendido las implicaciones de la historicidad de Dios» (*ibid.*, 213). Esto explica la aceptación final de Job que entiende que «su búsqueda de una completa justificación en un mundo donde no todo es justificable era un error» (*ibid.*, 213). El arrepentimiento de Job concierne a esa equivocación. El resultado de la autocrítica es el llamado que Dios hace a Job para que lo ayude en la tarea histórica de establecer una verdadera justicia en el mundo. «Job ha descubierto —escribe Pixley— que el problema de la injusticia no es teórico sino práctico, y cambia su estrategia (...). La solución se dará en la historia, participando juntos Dios y Job en la transformación del mundo para que tales cosas no se repitan» (*ibid.*, 214 y 217). (El autor ha reiterado este punto de vista en *Jó, ou diálogo sobre a razão teológica:* Perspectiva Teológica 40 [1984]) 333-343.

Hay aspectos interesantes en esta provocadora interpretación, pero ya hemos indicado nuestra diferencia con ella. Es cierto que la justicia es una tarea por hacer en colaboración con Dios, esta es una exigencia que encontramos en la Biblia. Pero ella no implica, sin embargo, la historización de Dios en el sentido en que parece postular el autor. Además, aunque correctamente preocupado por el establecimiento de la justicia en la historia, creemos que falta a su comprensión del libro de Job la perspectiva de la contemplación y de la gratuidad. Ahora bien, sin ella el compromiso por la justicia pierde su horizonte y su alcance; es más, se agota históricamente en el corto plazo. Es lo que hemos querido subrayar en estas páginas, y a ello nos ha estimulado también la obra que motiva las presentes observaciones críticas.

Aunque se consuman mi espíritu y mi carne,
Dios es la roca de mi espíritu,
mi lote perpetuo (Sal 73, 23-24.26).

Una presencia que guía en medio de la oscuridad y el dolor, una mano que inspira confianza. No todas las incógnitas están despejadas, pero el camino está trazado. Luis Espinal, sacerdote asesinado en Bolivia, dice con belleza y profundidad: «Entrénanos, Señor, a lanzarnos a lo imposible, porque detrás de lo imposible está tu gracia y tu presencia; no podemos caer en el vacío. El futuro es un enigma, nuestro camino se interna en la niebla; pero queremos seguir dándonos, porque tú estás esperando en la noche, con mil ojos humanos rebosando lágrimas» [22].

Eso fue lo que hizo Job, lanzarse a lo imposible, hacia un enigmático futuro. En ese esfuerzo encontró al Señor.

22. *Gastar la vida*, en *Oraciones a quemarropa*, Lima 1982, 69.

CONCLUSION

El libro de Job ha hecho un camino lineal de avance y al mismo tiempo un movimiento circular de profundización alrededor de la cuestión inicial: ¿es posible creer en Dios gratuitamente? En ese intento el poeta enfrenta la doctrina de la retribución temporal que no da cuenta ni de su experiencia ni de la de tantos otros. Busca en consecuencia un correcto hablar sobre Dios a partir de la situación humana más tensa y espinosa: el sufrimiento del inocente.

1. *Cantar y liberar*

El libro de Job no pretende encontrar una explicación racional y definitiva al problema del sufrimiento; el poeta tiene clara conciencia de la complejidad del asunto. Pero su fe le hace preguntarse acerca de la posibilidad de encontrar desde allí un lenguaje apropiado sobre Dios. De otro modo podríamos caer en la resignación impotente, la religión interesada y calculadora, la actitud cínica y olvidadiza del dolor de los demás, o incluso en la desesperación.

Tal vez el autor conoció esas actitudes, de todas ellas hay ecos en su obra. Pero su profundo sentido de Dios y su gran sensibilidad a la desgracia de otros hizo que no se doblegara

ante esas tentaciones. Pese a todo se mantuvo entero, dispuesto a hallar un camino para hablar de Dios. Con gran calidad humana y religiosa toma muy en serio la presencia del sufrimiento injusto, así como la dificultad para entenderlo. Su voluntad de búsqueda —que es ya un don del Señor— le lleva a atravesar un campo de batalla en donde, como dice un autor, los tiros salen de todos los lados [1]. No los rehúye aun a riesgo de que acaben con él y con su esperanza de encontrar un correcto decir acerca de Dios. Su coraje personal y su confianza en Dios le impulsan a caminar por rutas que desafían la teología de su tiempo. Más tradicional que aquellos que se ufanan de serlo, más innovador que lo previsto por los cánones de la mediocridad, el poeta del libro de Job descubre de la mano de Dios las vías para discurrir sobre él.

Las hemos seguido una a una. Hemos acompañado a Job en la ampliación de su experiencia del sufrimiento injusto y en la emocionada percepción de la situación de los otros; la perspectiva ética de las necesidades del prójimo, en especial de los pobres le hizo abandonar una moral de premios y castigos, se opera así un vuelco en su hablar de Dios. Hemos estado con él también cuando después de la aceptación de su adversidad, se rebela, lucha con Dios, espera en él y —pese a todo— se rinde ante su presencia y su amor gratuito. Que este doble seguimiento que hemos hecho no haga pensar, sin embargo, que se trata de dos rutas paralelas; en verdad ellas se cruzan, se enriquecen mutuamente y finalmente convergen en un correcto hablar de Dios.

1. «El milagro del libro está precisamente en el hecho que Job no da un paso para escapar hacia un dios mejor, sino que permanece en pleno campo de tiro, bajo los disparos de la cólera divina. Y que allí, sin moverse, en el corazón de la noche, en lo más profundo del abismo, Job, que trata a Dios como enemigo, no apela a una vaga instancia superior, ni al dios de sus amigos, sino a ese Dios mismo que lo atormenta. Job se refugia en el Dios que lo acusa. Job confía en el Dios que lo ha decepcionado y desesperado (...). Job confiesa su esperanza y toma por defensor a aquel que lo somete a juicio, por liberador a aquel que lo aprisiona, por amigo a su enemigo mortal» (R. de Pury, *Job ou l'homme révolté;* citado por K. Barth, *o. c.*, 64).

Salir de su propio mundo e ingresar en el de los pobres implica ya tomar el camino de la gratuidad y no sólo el de la preocupación por la justicia. De otro lado toda profecía tiene como punto de partida un encuentro con el Señor y la gratuidad de su amor (cf. el tema de la vocación del profeta: Is 6; Jer 1, 4-10; Ez 2 y 3). En consecuencia ambos lenguajes, el profético y el contemplativo, son requeridos; pero lo son en la medida en que se anudan y se van haciendo uno solo.

El lenguaje profético permite aproximarse a un Dios que ama con predilección al pobre, precisamente porque su amor no se deja encerrar en las categorías de la justicia humana. El pobre es amado de preferencia no porque sea necesariamente mejor desde el punto de vista moral o religioso que otras personas, sino por ser pobre, por vivir en una situación inhumana contraria a la voluntad de Dios. El fundamento último de ese privilegio no está en el pobre, está en Dios mismo, en la gratuidad y universalidad de su *agape*. Amor que nada puede limitar o contener, como Yahvé hizo ver a Job al revelarle lo que había colocado en el quicio del mundo. Creer en Dios y en la gratuidad de su amor lleva a la opción preferencial por el pobre, a la solidaridad con los que sufren miseria, desprecio y opresión, con aquellos que el orden social desconsidera y despoja. El Dios libre y gratuito que se ha manifestado a Job es el único que puede explicar el privilegio de aquellos que los poderosos y bien pensantes de la sociedad mantienen en la injusticia y la marginalidad. En el Dios de la revelación cristiana gratuidad y preferencia por el pobre van de la mano, por eso mismo son indesligables para nosotros contemplación de Dios y solicitud por los desposeídos de este mundo.

Algo rescatable había en la doctrina de la retribución: ser creyente es observar un comportamiento ético determinado; pero esta noción terminaba por deformarse debido al marco estrecho de recompensas y castigos en que se encontraba. El lenguaje profético toma otra perspectiva al subrayar la relación Dios-pobre; las exigencias éticas son reconocidas, pero su significación es transformada porque su cumplimiento no representa una póliza de seguro personal, ni un modo de apoderarse de

Dios. Se trata de dar gratis lo que hemos recibido gratis (cf. Mt 10, 8).

De ese modo, el lenguaje profético refuerza el hablar animado por la contemplación de Dios. Al comienzo del libro de Job se había encontrado, al nivel de la fe popular, el tono debido para discurrir sobre las acciones del Señor. Pero eso resultó lábil ante la prolongación de la injusticia y las críticas de los doctos. El hablar místico robustece los valores de la fe popular dándoles firmeza y capacidad de respuesta frente a todo intento de manipulación. Se evita así una distorsión que convierta esos valores en resignación infecunda, en pasividad ante la injusticia. Pero a su vez el lenguaje de la contemplación se hace más vigoroso y colectivo en la medida en que se nutre de la fe popular.

El lenguaje místico es expresión de la gratuidad, el lenguaje profético es el de la exigencia. Entre la gracia y la exigencia viven los seguidores de Jesús y la asamblea que ellos constituyen, la Iglesia. Ambos lenguajes son necesarios y por tanto inseparables; es más, se alimentan y se corrigen mutuamente. Jeremías, en un texto al que ya hemos aludido expresa bien esta conjunción:

> Canten al Señor, alaben al Señor,
> que libró al pobre del poder de los malvados (Jer 20, 13).

Cantar y *liberar*, acción de gracias por la liberación del pobre. Contemplar y practicar, gratuidad y justicia. Se trata de un tema central en la Biblia (cf. Sal 69, 34-35 y 109, 30-31). Después de que su pueblo fue liberado de la amenaza asiria, Judit entona un canto de agradecimiento:

> Canten a mi Dios con panderos, celebren al Señor con platillos;
> con un cántico nuevo invoquen y ensalcen su nombre (Jdt 16, 1).

El personaje y el tema del Servidor sufriente en Isaías tiene numerosos y muy ricos puntos de contacto con Job. En el primer poema Dios lo presenta y señala su misión en medio de las naciones:

> Miren a mi siervo, a quien sostengo;
> mi elegido, a quien prefiero.
> Sobre él he puesto mi espíritu,
> para que promueva el derecho en las naciones.
> No gritará, no clamará, no voceará por las calles.
> La caña cascada no la quebrará,
> el pabilo vacilante no lo apagará.
> Promoverá fielmente el derecho,
> no vacilará ni se quebrará,
> hasta implantar el derecho en la tierra,
> y su ley que esperan las islas.
> Así dice el Señor Dios, que creó y desplegó el cielo,
> afianzó la tierra con su vegetación,
> dio el respiro al pueblo que la habita
> y el aliento a los que se mueven en ella (Is 42, 1-5).

Ungido con el espíritu de Dios, la tarea del servidor es promover e implantar el derecho *(mishpaṭ)* en la tierra, restablecer la justicia plena de Dios[2]. Poco después, y dentro de la óptica universal del segundo Isaías se invita en el mismo poema a cantar a Yahvé:

> Canten al Señor un cántico nuevo,
> que lo alaben en el confín de la tierra;
> muja el mar y lo que contiene,
> las costas y sus habitantes (Is 42, 10).

En ese «cántico nuevo» la letra la pone la *liberación*, la melodía la da la *acción de gracias*. Job apunta también a la síntesis de esas dos dimensiones cuando dice con esperanza que *verá* a su *Gō'ēl* (su Vengador), el protector de los pobres (19, 25-27). El poeta llama Yahvé, el garante de la *justicia* de la alianza, al Dios que revela a Job «desde la tormenta» su designio de *gratuidad*.

Visión de Dios (etapa final de su proceso) y defensa del pobre (descubierta a partir de su propia inocencia) se ligan de

2. Cf. W. A. M. Beuken, *Mispat, The first servant song and its context:* Vetus Testamentum XXII (1972) 1-30.

este modo en la experiencia del justo Job. Dos aspectos de un solo don del Señor y de un solo camino hacia él[3].

Por eso mismo la insistencia en la práctica de la justicia y la solidaridad con el pobre no debe nunca desembocar en una actitud obsesiva que impida ver que la riqueza y el significado último de aquélla se encuentran sólo en el horizonte grandioso y misterioso del amor gratuito de Dios[4]. Además, la construcción misma de una sociedad justa requiere un impulso y un clima que únicamente la gratuidad puede dar[5]. Efectivamente, no se trata de enfatizar lo lúdico y gratuito contra lo justo, sino de hacer que el mundo de la justicia encuentre su pleno sentido en el amor libre y fontal de Dios[6].

La gratuidad no es el reino de lo arbitrario o de lo superfluo[7]. Sin la profecía, el lenguaje de la contemplación corre peligro de no morder sobre la historia en la que Dios actúa y donde lo encontramos. Sin la dimensión mística el lenguaje profético puede estrechar sus miras y debilitar la percepción de aquél que todo lo hace nuevo (Ap 21, 5). Uno y otro sufrirían una distorsión que los haría inauténticos por desarticulados.

3. A quienes siguen esa ruta se les podría exhortar con las palabras de san Agustín a sus feligreses: «Por tanto, hermanos míos, cantemos ahora, no para deleite de nuestro reposo, sino para alivio de nuestro trabajo. Tal como suelen cantar los caminantes: canta pero camina, consuélate en el trabajo cantando (...) si adelantas, caminas; pero adelanta en el bien, en la fe verdadera, en las buenas costumbres, canta y camina» (*Sermón* 256, 1.2.3, en *Patrologia latina* 38, 1193).

4. Esta afirmación, pese a ciertas interpretaciones reduccionistas que quieren desconocerla, está presente desde los orígenes de la espiritualidad que la anima. El tema de la gratuidad del amor de Dios constituye por ello el eje sobre el cual gira el significado último del acento puesto en la práctica de la justicia (cf. *Teología de la liberación, passim; Beber*, 154-163).

5. «La justicia muere cuando se deshumaniza (...) muere cuando es divinizada, más allá de toda justicia está la compasión de Dios. La lógica de la justicia puede ser impersonal, la preocupación por la justicia es en cambio un acto de amor» (A. Heschel, *o. c.* I, 210).

6. «Justamente esta redención es la revelación última y definitiva de la santidad de Dios, que es la plenitud absoluta de la perfección: plenitud de la justicia y del amor, ya que la justicia se funda sobre el amor, mana de él y tiende hacia él» (Juan Pablo II, *Rico en misericordia* [1980] n. 7, cf. también n. 14).

7. Cf. la rica obra de J. M. González Ruiz, *Dios es gratuito, no superfluo*, Madrid-Barcelona 1970.

El andar profético y el andar contemplativo son eso, un camino. Este deberá ser recorrido en libertad sin esquivar sus escollos y desentenderse de sus avatares porque el dolor humano injusto sigue allí desgarrador e insaciable; plantea siempre nuevas cuestiones y perplejidades. Ellas no han terminado, la queja —al estilo de Job— tampoco. Aunque la ruta para hablar de Dios se ha despejado, su misterio sigue allí, tremendo y más fascinante que nunca.

Quedan muchas y difíciles cosas por hacer, múltiples y angustiosas preguntas por satisfacer; pero la senda hacia la plenitud del encuentro con el amor y la libertad de Dios ha empezado a ser vislumbrada.

El lenguaje de la contemplación reconoce que todo viene del amor gratuito del Padre y abre «nuevos horizontes a la esperanza» (Puebla 1165)[8]. El lenguaje profético denuncia la situación —y sus causas estructurales— de injusticia y despojo en que viven los pobres, porque busca descubrir «los rasgos sufrientes de Cristo, el Señor» en los rostros marcados por el dolor de un pueblo oprimido (Puebla nn. 31-39). Ambos lenguajes nacen en el pueblo pobre de América latina, como en Job, desde el sufrimiento y la esperanza del inocente. Esa es en efecto la situación de la mayoría de la población latinoamericana: pobreza y sufrimiento injusto. Por ello nuestra reflexión teológica parte de la experiencia de la cruz y de la muerte. Así como de la alegría de la resurrección y la vida.

Es el lenguaje de Jesús, prefigurado ya en Job, para hablar del amor del Padre. El autor del libro de Job balbucea lo que en Cristo será un hablar firme. Parte de la experiencia del sufrimiento humano injusto que Jesús vivirá abandonado sobre los «dos palitos» de que nos habla Gonzalo Rose con ternura. Nos recuerda la exigencia de justicia del Dios liberador que el

8. «*Dios es para él (Jesús) la gratuidad de su gratuidad.* El es la fuente primera de las posibilidades que hay en él y que hace surgir alrededor de él. No se trata de una explicación, sino de una condición permanente. Un símbolo para el simbolismo del ser humano. Una figura de la gratuidad total para que sea posible la gratuidad siempre limitada y sin embargo indefinida del ser humano» (H. Bourgeois, *Dieu selon les chrétiens*, Paris 1974, 58).

Mesías asumirá como un elemento central del mensaje de caridad en que se resumen «los diez teologales mandamientos» que caben en la «mano como diez dedos más», para citar nuevamente a Gonzalo. Nos pone en la pista de la gratuidad del amor del Padre que constituirá el corazón del anuncio y testimonio de Jesucristo. El autor del libro de Job busca una ruta, el Señor se presenta él mismo como «el camino» (Jn 14, 6).

2. *Un grito de soledad y comunión*

Jesús nos habla del Padre, el lenguaje acerca de Dios alcanza en él su máxima expresión. El Hijo de Dios nos enseñó que el hablar sobre Dios debe pasar por la experiencia de la cruz. Jesús encuentra el desamparo y la muerte justamente porque revela a Dios como amor. Amor universal y preferencia por el pobre caracterizan el anuncio del Reino que apura y transciende la historia humana. La negativa a aceptar ese mensaje, *el pecado,* lleva a Jesús a la muerte; la cruz es el resultado de la resistencia de quienes se niegan a acoger el don gratuito y exigente del amor de Dios.

Las últimas palabras de Jesús «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mt 27, 46 y Mc 15, 34) dicen el dolor y la soledad de quien se siente dejado de la mano de Dios[9]. Al gritar su abandono con el comienzo del salmo 22, Jesús hace suyo todo el texto[10]. Conviene por eso tomar el conjunto del salmo para comprender el sentido de la queja de Jesús[11].

9. J. I. González Faus anota que «estas palabras, la única vez según parece en que Jesús no llama a Dios *Abba,* dan la dimensión más profunda de aquella muerte: (...) la del abandono de Dios» *(La Humanidad Nueva* II, Madrid 1975, 131).

10. «Es evidente que Jesús cita el inicio del salmo 22, y que el lector sabe que el salmo entero es la clave que permite comprender el sentido de la crucifixión. El lector sabe por consiguiente que Jesús vive estos instantes en la perspectiva indicada por la oración del justo sufriente, en donde los malos tratos sufridos son la condición de un renacimiento, del éxito del designio de Dios (cf. Sal 22, 23-31)» (J. Delorme, *Lecture de l'Evangile selon saint Marc,* Paris 1972, 112).

11. La significación, y el carácter histórico, de los últimos momentos de Jesús ha sido materia de estudios recientes, cf. al respecto las agudas y renovadoras observaciones de X. Léon Dufour, *Face à la mort, Jésus et Paul,* Paris 1979, en particular p. 149-167.

El salmo 22 expresa la cruel soledad que experimenta un profundo creyente. Desde esa vivencia se dirige a su Dios.

> No te alcanzan mis clamores ni el rugido de mis
> palabras;
> Dios mío, de día te grito y no respondes;
> de noche y no me haces caso,
> aunque tú habitas en el santuario
> donde te alaba Israel (2-4).

Pero en la Biblia la queja no excluye la esperanza. Es más, van juntas[12]. Lo hemos visto en Job. La confianza del salmista se nutre recordando que se trata de un Dios que ha liberado a su pueblo de la esclavitud y el despojo.

> En ti confiaban nuestros padres, confiaban y los ponías
> a salvo,
> a ti gritaban y quedaban libres, en ti confiaban y no los
> defraudaste (5-6).

Referencia al hecho liberador del Exodo y alusión a Ex 3, 7. Se trata de la experiencia fundante de la fe bíblica. Mayor razón para exponer en toda su crudeza su lamentable situación personal. El que se lamenta sabe que para Dios el sufrimiento no es una situación ideal. La lamentación expresa una aspiración por la vida[13].

12. «Este salmo Sal 22 es una lamentación que se transforma en alabanza. El sufrimiento del fiel es experimentado como su abandono por Dios; pero en el dolor y la tristeza de la muerte el fiel comprende que Dios es Señor desde el comienzo y que lo salva para una vida nueva. El salmo hace de esta experiencia, con la ayuda del lenguaje apocalíptico, un destino típico y paradigmático. La liberación de la angustia de la muerte se convierte así en el lugar de la irrupción del reino de Dios escatológico. Por eso la palabra de Jesús "Dios mio, por qué me has abandonado" no es un grito de desesperación, sino una oración que está segura de ser escuchada y que espera la llegada del reino de Dios» (W. Kasper, *Jesús, el Cristo,* Salamanca [6]1986, 146).

13. Cf. Ingrid González, *Salmos de lamentación: Protesta ante el sufrimiento:*

Pero yo soy un gusano, no un hombre,
vergüenza de la gente, desprecio del pueblo;
al verme se burlan de mí, hacen visajes, menean la cabeza:
«Acudió al Señor, que lo ponga a salvo,
que lo libre si tanto lo quiere».
(...).
Estoy como agua derramada, tengo los huesos descoyuntados,
mi corazón, como cera, se derrite en mis entrañas;
mi garganta está seca como una teja, la lengua se me pega al paladar;
me aprietas contra el polvo de la muerte.
Me acorrala una jauría de mastines, me cerca una banda de malhechores
me taladran las manos y los pies, y puedo contar mis huesos (7-9; 15-18).

El que habla en este salmo cuenta su desgracia y desamparo pero no alude en ningún momento a faltas personales que lo harían merecedor de tal adversidad. Se trata de un inocente tratado injustamente. Esto facilita la aplicación que los evangelios hacen de este texto en diferentes momentos de sus relatos de la muerte de Jesús.

El salmista se hunde en el sufrimiento y el aislamiento. En esa situación lo han colocado quienes lo hostigan y se burlan de su fe en el Dios que puede liberarlo. Pero él permanece firme, sabe que su Dios quiere la justicia y que protege y escucha a los pobres.

Porque no ha sentido desprecio ni repugnancia
hacia el pobre desgraciado,
no le ha escondido su rostro; cuando pidió auxilio,
lo escuchó.
(...).

Vida y Pensamiento (San José, Costa Rica) 1-2/4 (1984) 69-88. La autora reproduce al final las versiones libres del Sal 22, inspiradas en la situación de América latina, de Ernesto Cardenal, Mamerto Menapace y ella misma.

Los desvalidos comerán hasta saciarse,
y alabarán al Señor los que lo buscan:
¡no pierdan nunca el ánimo! (25, 27).

El Dios que supo oír el clamor de su pueblo desde la opresión de Egipto no desdeña «la miseria del mísero»[14], la pobreza del pobre, del último. Yahvé hará que los pobres puedan saciar su hambre. El v. 27 alude a Deuteronomio 14, 29, en donde se enumera la trilogía bíblica para hablar del pobre y desvalido: «el emigrante, el huérfano y la viuda», todos ellos «comerán hasta hartarse».

Esta solidaridad con los pobres y hambrientos, que lleva a una permanente transformación de la historia y que es una exigencia de comportamiento para él, es fruto del amor gratuito del Dios de su fe y esperanza. De allí su entrega y alabanza finales.

Hablaré de ti a mis hermanos, en medio de la asamblea te alabaré.
«Fieles del Señor, alábenlo; linaje de Jacob, glorifíquenlo; respétenlo, linaje de Israel»
(...).
Lo recordarán y volverán al Señor desde los confines del orbe,
en su presencia se postrarán las familias de los pueblos.
Porque el Señor es rey, él gobierna a los pueblos (23-24; 28-29).

Jesús no compuso este salmo, lo recibió; él viene del sufrimiento de una persona creyente, tal vez alguien que en cierto modo representaba a su pueblo[15]. El hecho es que Jesús lo hace suyo y clavado en la cruz presenta al Padre el dolor y el abandono de toda la humanidad. Esta profunda comunión con el sufrimiento de los seres humanos le hace entrar hasta lo más hondo de la historia en el momento mismo en que su vida está a punto de terminar.

Pero asumiendo ese salmo Jesús manifiesta también su esperanza en el Dios liberador que protege con predilección al

14. Así traduce la Biblia de Jerusalén el v. 25.
15. Cf. P. Beauchamp, *Psaumes nuit et jour,* Paris 1977, 233-252.

pobre y desposeído [16]. Lucas puede por consiguiente poner en labios de Jesús —en lugar del grito de abandono— la expresión de una entrega confiada: «Padre, en tus manos pongo mi espíritu» (23, 46; cf. Sal 31, 6) [17]. El «abandonado» se abandona a su vez en las manos del Padre. Confronta las fuerzas del mal y del pecado cuando al entrar en comunión con la esperanza afirma que la vida, y no la muerte, tiene la palabra final [18]. Todo eso forma parte de la experiencia redentora de la cruz [19].

16. J. Delorme dice, relacionando las últimas palabras de Jesús con Job: «El abandono de Jesús debe ser tomado en serio, no según nuestra perspectiva moderna que lo consideraría como un grito de desesperación, sino según la perspectiva bíblica en donde el abandono es la ocasión de un nuevo surgimiento de la fe: yo no tengo ninguna esperanza, mi única esperanza es Dios y él me abandona. Sólo tú puedes explicarme por qué me encuentro en esta situación: por lo tanto yo te urgiré hasta que me la expliques, y me pongo en tus manos para todo lo que siga ocurriendo. Tampoco el grito de Job era un grito de desesperación: si presiona al cielo con sus preguntas es porque sólo espera de Dios la respuesta. Pone a Dios en la obligación de responder no únicamente ahora: hasta la muerte seguirá reclamando justicia (Job 19, 25-27). Es un grito loco, una esperanza inimaginable para su tiempo. Pero gracias a esa fe que va hasta el final de sí misma es como la revelación da un paso hacia adelante» (*o. c.*, 112-113).

17. «Las tradiciones de Marcos y Lucas han usado el esquema de la "lamentación" (...) ellas han escogido en esas oraciones de dolor y de confianza (salmos 22 y 31) la palabra que podía servir mejor de punto de partida para una respuesta positiva de parte de Dios. Según Marcos, Jesús ha entrado en los sentimientos del Justo sufriente: detrás de su palabra se puede oír el grito del Justo perseguido y confiante. Lo mismo en Lucas pero con una tonalidad distinta y la invocación Padre» (X. Léon Dufour, *o. c.*, 164).

18. Como lo señala con precisión el texto final del Sínodo (1985) convocado con motivo de los veinte años de la realización del concilio Vaticano II: «nos parece que en las dificultades actuales Dios quiere enseñarnos, de manera más profunda, el valor, la importancia y la centralidad de la cruz de Jesucristo. Por ello, hay que explicar a la luz del misterio pascual la relación entre la historia humana y la historia de la salvación. Ciertamente la teología de la cruz no excluye en modo alguno la teología de la creación y de la encarnación, sino que, como es obvio, la presupone. Cuando los cristianos hablamos de la cruz, no merecemos el apelativo de pesimismo, pues nos colocamos en el realismo de la esperanza cristiana» (D, 2).

19. Por razones del tema que nos ocupa hemos estado especialmente atentos al aspecto de soledad y comunión en la cruz y resurrección de Cristo en la medida en que se relacionan con el lenguaje sobre Dios. Sobre el sentido global de la experiencia redentora de Jesús ver las páginas de Ch. Duquoc, *Cristología*, Salamanca [5]1985, 411 ss; E. Schillebeeckx, *Jesús. La Historia de un Viviente*, Madrid 1981, 247-290; J. L. Segundo, *El hombre de hoy ante Jesús de Nazareth*, Madrid 1982.

Desde ella Jesús vive y anuncia la resurrección, la vida definitiva y se convierte «en causa de salvación eterna». La Carta a los hebreos presenta así el valor salvífico de la muerte de Jesús: «El cual, habiendo ofrecido en los días de su vida mortal ruegos y súplicas con poderoso clamor y lágrimas al que podía salvarle de la muerte, fue escuchado por su actitud reverente, y aun siendo Hijo, con lo que padeció experimentó la obediencia; y llegado a la perfección, se convirtió en causa de salvación eterna para todos los que le obedecen, proclamado por Dios Sumo Sacerdote a semejanza de Melquisedec» (5, 7-10).

Comunión en el dolor y la esperanza, en el desamparo de la soledad y en la entrega confiada en la muerte y en la vida, ese es el mensaje de la cruz, «necedad para los que se pierden; mas para los que se salvan —para nosotros— es fuerza de Dios» (1 Cor 1, 18) y por lo tanto susceptible de pasar desapercibida para quienes sólo tienen ojos para prodigios y expresiones de poder. Esa fuerza es al mismo tiempo, y paradójicamente, «debilidad divina» (1 Cor 1, 25). Ella anima el lenguaje de la cruz —síntesis del decir profético y del decir contemplativo— que constituye el único apropiado para hablar del Dios de Jesucristo [20].

Usar este lenguaje significa hacer una «memoria peligrosa», de Aquel que fue crucificado públicamente en el cruce de los caminos y que el Padre resucitó [21]. Ese lenguaje —locura para los sabios y entendidos de este mundo— convoca «en ecclesia», a toda persona a través de la elección privilegiada de los débiles y despreciados de la historia.

> ¡Miren, hermanos, quiénes han sido llamados! No hay muchos sabios según la carne ni muchos poderosos ni muchos de la

20. Escribe L. Boff, *El arte de las artes teológicas: saber hablar de la muerte y de la cruz: Cómo predicar la cruz hoy:* Christus (México) 573-574 (marzo-abril 1984) 27.

21. Cf. J. B. Metz, *El futuro a la luz del memorial de la pasión:* Concilium 76 (junio 1972) 317-334.

nobleza. Ha escogido Dios más bien lo necio del mundo, para confundir a los sabios. Y ha escogido Dios lo débil del mundo, para confundir lo fuerte. Lo plebeyo y despreciable del mundo ha escogido Dios; lo que no es, para reducir a la nada lo que es (1 Cor 1, 26-28).

No obstante, emplear el lenguaje de la cruz supone hacer nuestro el significado de la crucifixión. Sólo desde el seguimiento de Jesús es posible hablar de Dios [22]. Desde la cruz el Señor nos llama a seguir sus pasos «porque —nos dice— mi yugo es suave y mi carga ligera» (Mt 11, 30). Esta invitación al seguimiento se encuentra a continuación del texto que comentamos en la introducción sobre la revelación a los sencillos. Destacábamos en ese momento el mensaje sobre la gratuidad del amor de Dios que ese texto contiene. En ese marco de gratuidad hay que colocar el camino de la cruz al que Jesús nos invita.

Todas estas consideraciones no eliminan el carácter de queja de las últimas palabras de Jesús, tratan más bien de situar esa lamentación. También con ella Jesús «habló bien de Dios». El grito de Jesús en la cruz hace más fuerte y hondo el clamor de todos los Jobs, individuales y colectivos, de la historia humana. Es como, para tomar una comparación que Bonhoeffer hacía en otro contexto, el *cantus firmus* alrededor del cual se agrupan las voces de los que sufren injustamente.

3. *No frenaré mi lengua*

Ese grito no puede callarse. Aquel que padece injustamente tiene derecho a la queja y la protesta. En ella dice su perplejidad y al mismo tiempo su fe. En América latina no es posible hacer teología sin tener en cuenta la situación de los últimos de la historia; esto implica exclamar en un momento, como Jesús, «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has desamparado?» [23].

22. Cf. *Beber...*
23. «Toda teología que pretenda para sí la condición de cristiana, tiene que enfrentarse con el grito de Jesús en la cruz. En realidad toda teología cristiana

Esa comunión en el dolor implica vigilancia y solidaridad. «Jesús estará en agonía hasta el fin del mundo, no se puede dormir durante este tiempo» decía Pascal [24]. El empeño por aliviar el sufrimiento humano y sobre todo por eliminar sus causas en la medida de lo posible es una obligación del seguidor de Jesús, de aquel que ha tomado sobre sí su "yugo suave y su carga ligera". Ello supone tener una auténtica compasión humana, así como una cierta inteligencia de la historia humana y sus condicionamientos (cf. el esfuerzo de los documentos de Medellín y Puebla por comprender las causas de la presente situación de injusticia que se vive en América latina); requiere también la firme y testaruda voluntad de estar presente allí donde la injusticia maltrata a un inocente, pese a quien pesare.

El sufrimiento humano, cualesquiera que sean sus causas —sociales, personales u otras—, es una gran cuestión para el discurso teológico [25]. Con fina sensibilidad humana e histórica, J. B. Metz ha llamado la atención de la teología contemporánea, europea en particular, sobre lo que significa hablar de Dios después de Auschwitz [26]. En efecto, el horrendo holocaus-

responde, consciente o inconscientemente, a la pregunta aquella: "¿Por qué me has abandonado?" (...) Como compañera de los sufrimientos de esta época, la teología cristiana es verdaderamente teología contemporánea» (J. Moltmann, *El Dios crucificado*, Salamanca ²1977, *o. c.*, 378).

24. *O. c.*, 378.

25. Nos expresamos de este modo porque el dolor humano no se reduce al sufrimiento provocado por la injusticia social. Pero es indudable que este último se presenta masivamente y con refinada crueldad en América latina, que muchas otras penurias humanas tienen relación con él, que es ocasionado por el desprecio a la vida de los pobres cuya raíz está en el pecado: la negación de amar a Dios y a los demás, y que está en nuestras manos —parcialmente al menos— eliminar sus causas. A lo largo de todas estas páginas hemos procurado tener en cuenta la complejidad del sufrimiento humano (cf. *supra*, 26).

26. Escribe Metz; «Según Sören Kierkegaard, para experimentar y comprender lo que significa ser cristiano es de todo punto necesario percatarse de cada situación histórica concreta. Parto del supuesto de que Kierkegaard tiene razón (sin que ahora me sea posible justificarlo detalladamente). La situación concreta, sin cuyo reconocimiento la teología cristiana no sabe de qué habla, lleva entre nosotros un nombre: "después de Auschwitz"» (*Teología cristiana después de Auschwitz:* Concilium 195 [septiembre 1985] 209. Años antes había planteado el problema en *Cristianos y hebreos después de Auschwitz*, artículo reproducido en

to de millones de judíos plantea un inevitable desafío a la conciencia cristiana y una censura inapelable al silencio de muchos cristianos frente a ese espantoso hecho. Es obligado por eso preguntarse: ¿Cómo hablar de Dios sin referencia a nuestro tiempo? Es más ¿cómo hacerlo sin tener en cuenta situaciones como la mencionada en las que ante la hondura del dolor humano Dios parece ausentarse? [27].

Cabe anotar sin embargo, que a partir de América latina nuestra pregunta no es exactamente ¿cómo hacer teología después de Auschwitz? Porque en este continente seguimos viviendo, y a diario, la violación de los derechos humanos, el asesinato, la tortura que rechazamos en el holocausto judío de hace cuarenta años. Se trata, para nosotros, de encontrar un lenguaje sobre Dios en medio del hambre de pan de millones de seres humanos, la humillación de razas consideradas inferiores, la discriminación de la mujer en especial aquella de los sectores pobres, la injusticia social hecha sistema, la persistente y alta mortalidad infantil, los desaparecidos, los privados de libertad, los sufrimientos de pueblos que luchan por su derecho a la vida [28], los exilados y refugiados, el terrorismo de diverso signo, las fosas comunes llenas de cadáveres de Ayacucho. No es un tiempo pasado, es —desgraciadamente— un cruel presente y un tenebroso túnel en el que aún no se ve salida.

Por eso desde el Perú, pero tal vez simbólicamente en todo el continente latinoamericano, habría que decir ¿cómo hacer teología *durante* Ayacucho? ¿cómo hablar del Dios de la vida

Más allá de la religión burguesa, Salamanca 1982). El autor hace notar la responsabilidad histórica de los cristianos en el hecho de Auschwitz. Esa responsabilidad tampoco está ausente en la situación que se vive en América latina y a la que nos referimos enseguida.

27. R. Rubinstein, *L'imagination religieuse. Théologie juive et psychanalyse*, Paris 1971 y A. Neher, *L'exil de la parole. Du silence biblique au silence d'Auschwitz*, Paris 1970, han subrayado con fuerza esa ausencia de Dios poniéndola en relación con la experiencia de Job. Cf. la excelente recensión de estas dos obras de P. Watte, *Job à Auschwitz:* Revue Theologique de Louvain 2 (1973) 173-190.

28. Pensamos en particular en América Central. Cf. al respecto los testimonios que vienen del tenaz y heroico pueblo de Nicaragua en T. Cabestrero, *Nicaragua: crónica de una sangre inocente*, México 1985.

cuando se asesina masiva y cruelmente en «el rincón de los muertos»? [29]. ¿Cómo anunciar el amor de Dios en medio de tan profundo desprecio por la vida humana? ¿Cómo proclamar la resurrección del Señor allí donde reina la muerte, en particular la de niños, mujeres, pobres e indígenas, la de «insignificantes» de nuestra sociedad?

Estas son nuestras preguntas y este nuestro reto. Job señala una pauta a través de su vehemente protesta, su descubrimiento del compromiso concreto con el pobre y con todo el que sufre injustamente, su enfrentamiento con Dios y a través del reconocimiento de la gratuidad de su proyecto sobre la historia humana. Nos toca hacer nuestro propio itinerario en las condiciones presentes del dolor y la esperanza del pueblo pobre de América latina, analizar su relación con la necesaria eficacia histórica y sobre todo confrontarla nuevamente con la palabra de Dios. Eso es lo que han hecho, por ejemplo, aquellos que en estos últimos años han sido asesinados por su testimonio de fe y su solidaridad con los más pobres y desvalidos; aquellos que se conocen como los «mártires latino-americanos».

«No frenaré mi lengua, hablará mi espíritu angustiado, se quejará mi alma entristecida», decía Job en lo más hondo de su desgracia (7, 11). Los pobres y oprimidos de América latina tampoco pueden callar [30]; para ellos «el día se levanta como un lamento que brota de lo profundo del corazón» [31]. Quizá para

29. Eso es lo que significa la voz quechua Ayacucho.

30. «Santo Padre, tenemos hambre, sufrimos miseria, nos falta trabajo, estamos enfermos. Con el corazón roto por el dolor vemos que nuestras esposas gestan en la tuberculosis, nuestros niños mueren, nuestros hijos crecen débiles y sin futuro. Pero a pesar de todo esto creemos en el Dios de la vida». Con estas palabras saludaron Víctor e Isabel Chero a Juan Pablo II en su visita a una de las zonas más pobres de Lima. El papa retomó en una vigorosa improvisación las expresiones de los pobladores sobre el hambre de pan y el hambre de Dios (ver el texto de esos discursos en *Villa El Salvador: un diálogo del papa con los pobres:* Páginas (n. 68) (abril 1985) 34-37.

31. Del texto de la cantata *Santa María de Iquique*. Dirección y guión: Claudio Sapian (citado en J. Míguez Bonino, *Compromiso cristiano ante el sufrimiento:* Christus [México] 573-574 [marzo-abril 1984] 35-41, que trae excelentes consideraciones sobre el tema).

ciertas personas el hablar de los pobres y oprimidos puede resultar destemplado. Es posible que se escandalicen al escuchar la franca manifestación de la experiencia humana y religiosa de los pobres, así como al ver sus búsquedas y tanteos para referirse al Dios en el que creen con una profunda fe. Tal vez, como Job, los que viven y se esfuerzan por expresar su fe y su esperanza a partir del sufrimiento injusto deberán decir humildemente un día «hablé de grandezas que no entendía» y abandonar las asperezas de su lenguaje. Pero quién sabe si el Señor no les dirá para sorpresa de algunos: «Vosotros habéis hablado correctamente de mí» [32].

El profeta Isaías anuncia: «el Señor enjugará las lágrimas de todos los rostros y alejará de la tierra entera el oprobio de su pueblo» (25, 8) [33]. ¡Ay de aquellos que el Señor encuentre con los ojos secos porque no supieron ser solidarios de los pobres y sufrientes de este mundo! Para recibir esa tierna consolación de Dios es necesario hacer nuestras las penurias de los oprimidos, deben revolverse nuestras entrañas al ver un herido al borde del camino [34], saber vibrar con el dolor ajeno, ser más atentos a las personas con su conflictividad y desarreglo que al orden de las cosas.

Sólo sabiendo callar y comprometerse con el sufrimiento de los pobres, se podrá hablar desde su esperanza. Sólo tomando en serio el dolor de la humanidad, el sufrimiento del inocente, y viviendo bajo la luz pascual el misterio de la cruz en medio de esa realidad, será posible evitar que nuestra teología sea un «discurso vacío» (16, 3). No mereceremos, entonces, de parte de los pobres de hoy el reproche que Job lanzaba a la cara de sus amigos: «Todos son unos consoladores inoportunos» (16, 2).

Enviando a su Hijo, el Padre «apostó» por la posibilidad de una fe y una conducta marcadas por la gratuidad y la exigencia de establecer la justicia. Siguiendo las huellas de Jesús los «perdedores» de la historia —como Job— están haciendo que el Señor gane su apuesta. Los riesgos del hablar acerca de Dios desde el sufrimiento del inocente son grandes. Pero, como Job también, no podemos refrenar nuestra lengua, con humildad debemos dejar que resuene en la historia el grito de Jesús en la cruz, y que él nutra nuestro esfuerzo teológico [35]. Como dice san Gregorio el Grande en su comentario de Job, el clamor de Jesús no será oído «si nuestra lengua calla lo que nuestra alma ha creído. Pero para que su grito no sea ahogado en nosotros ¡que cada uno —según su capacidad— haga conocer a aquellos que tiene cerca el misterio que le hace vivir!» [36].

Ese misterio es el que proclama el Hijo de Dios, muerto y resucitado, y que nosotros reconocemos cuando su Espíritu nos hace decir «Abba, Padre» (Gál 4, 6).

32. Escribe L. Alonso Schökel con fuerza y acierto: «Dios no tapó la boca a Job cuando terminó su maldición inicial (cap. 3); Dios no quiere colaboradores mudos, le hacían falta las palabras de Job. Porque nos hacían falta a nosotros, que somos un pueblo crítico, incluso de Dios, y Job es nuestro portavoz. Por eso no podía callar. Más allá de nuestra crítica, del Dios que nuestra crítica imagina, suena la voz del Dios cada vez más verdadero. Job no podía callar» (*o. c.*, 597).

33. El Apocalipsis atribuye al Cordero la acción de enjugar las lágrimas de aquellos que vienen de la gran tribulación (cf. 7, 17).

34. Cf. las observaciones a Lc 10 en G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, 257.

35. «El abandono de Dios en la cruz de Jesús y el abandono de Dios sentido en la historia de la injusticia y de la opresión, el grito de Jesús en la cruz y el grito de las víctimas de la historia no permiten una fe ingenua en Dios, sino una fe que vence al mundo (1 Jn 5, 4)» (J. Sobrino, *Cristología desde América latina*, México 1976, 182).

36. Citado en X. Léon Dufour, *o. c.*, 167.